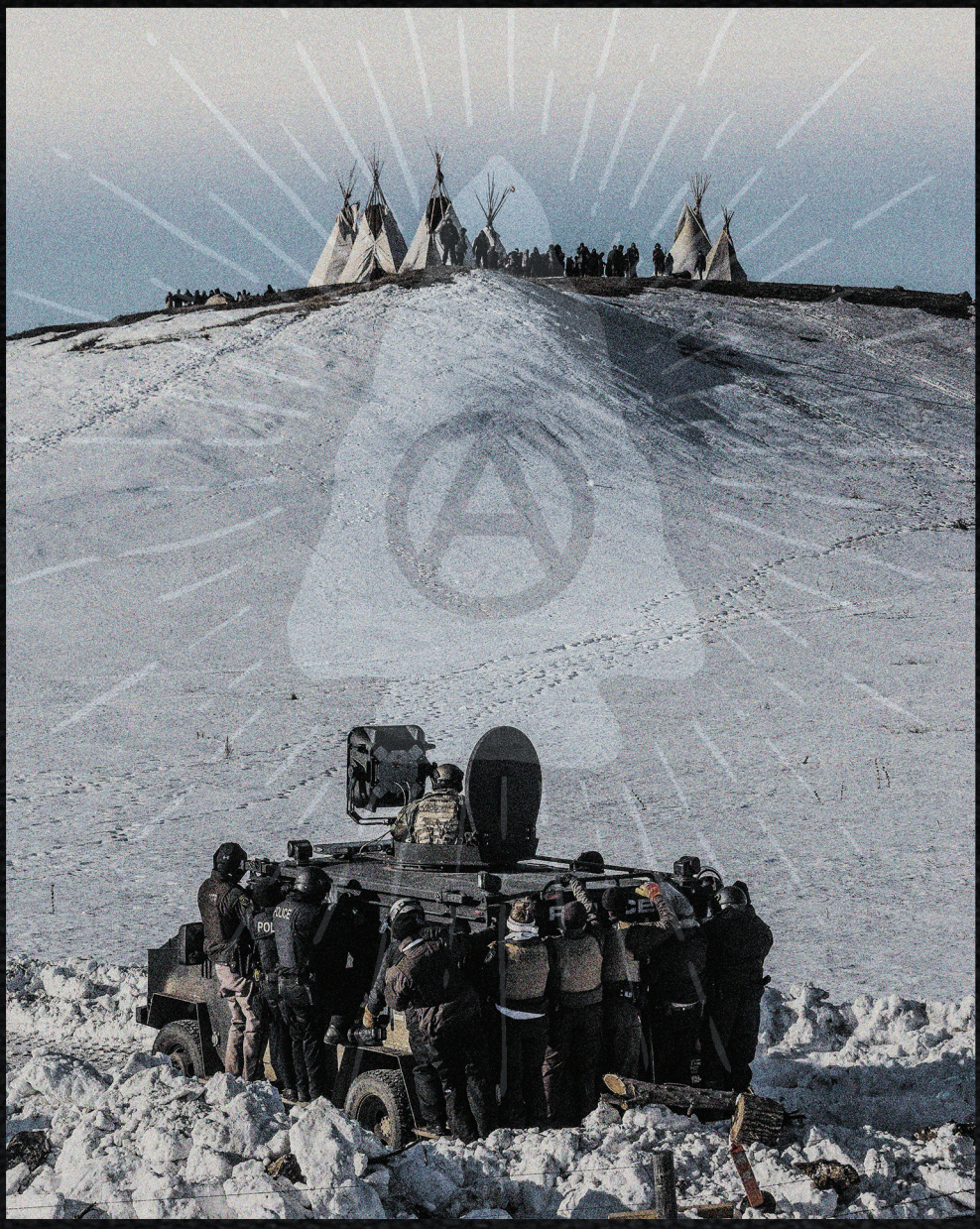
NO SPIRITUAL SURRENDER



ANARCHIA INDIGENA IN DIFESA DEL SACRO

SCRITTI DI KLEE BENALLY

A te, che tu anche disperi.

NO SPIRITUAL SURRENDER

ANARCHIA INDIGENA IN DIFESA DEL SACRO

scritti di KLEE BENALLY
(1975–2023)

titolo originale:
No Spiritual Surrender:
Indigenous Anarchy in Defense of the Sacred

prima ed. originale DETRITUS BOOK, 2023
prima ed. ita 2025, seconda ed. ita 2026

a cura di ROBIN BOOK GANG

COPYRIOT

INDICE

RINGRAZIAMENTI E BREVE NOTA **5**

T'ÁÁŁÁ'Í - INFURIARE NELLA BELLEZZA

CAPITOLO1: *Infuriare nella Bellezza* **9**
CAPITOLO 2: *L'analfabetismo del colonialismo d'insediamento* **17**

NAAKI – DIFENDERE IL SACRO

CAPITOLO 3: *Difendere il Sacro* **27**
CAPITOLO 4: *Dook'o'oosłííd e la politica del genocidio culturale* **43**
CAPITOLO 5: *Under/Standing Rock* **63**
CAPITOLO 6: *Esistenza profanata* **85**
CAPITOLO 7: *La politica del frybread* **99**

TÁÁ' – ASPETTATEVI RESISTENZA

CAPITOLO 8: *Azione Diretta di Radice Indigena* **105**
CAPITOLO 9: *Interrelazionalità: Una solidarietà decoloniale* **127**
CAPITOLO 10: *Táala Hooghan: dall'infoshop all'infrastruttura conflittuale* **141**
CAPITOLO 11: *Nessuna fedeltà* **147**
CAPITOLO 12: *Votare non è riduzione del danno* **153**
CAPITOLO 13: *Sradicare il colonialismo* **165**

DI̋Į – ANARCHIA INDIGENA

CAPITOLO 14: *COVID-19, colonialismo delle risorse e resistenza indigena* **183**
CAPITOLO 15: *Inconoscibile: contro una teoria anarchica indigena* **201**
CAPITOLO 16: *Sacra autonomia* **223**
CAPITOLO 17: *Verso il nulla coloniale: la distruzione dei coloni è una cerimonia* **229**

BIA
DONT
KILL ME
I'M 3

RINGRAZIAMENTI E BREVE NOTA

Yá'át'ééh shik'éí dóó shidine'é, shí éí klee benally yinishyé, Todichiini bashishchiin, Nakai Diné' dashinalí, shí ma ei bilagaana ado bilagaana dashicheii. Ákót'éego diné nishłį. Dził Yijiin déé' naashá ndi Kinłani kéédhasht'į.

Questo libro è un intreccio di esperienze e insegnamenti culturali. Scriverlo è stato al tempo stesso tormento e gioia fanatica. Questo processo si è scontrato con le sfide e le benedizioni della mia educazione attraverso le cerimonie, e con i maligni antagonismi con il mondo accademico e la politica di sinistra che mi hanno condotto a quella che ho abbracciato con riluttanza come un'antipolitica anticoloniale.

Scrivendo e rivedendo il mio lavoro precedente e la mia crescita (o disintegrazione), mi sono reso conto di quanto – molto probabilmente grazie a una lezione impartitami da alcuni dei miei anziani – abbia resistito all'impulso di un punto fisso. Mi troverete intenzionalmente belligerante e sfuggente qua e là. Non mi scuso per nulla di tutto ciò. Ciò che ho imparato sulla vita l'ho imparato attraverso le cerimonie. Ciò che ho imparato sulla politica l'ho imparato dalle sue numerose violenze e organizzandomi per intervenire con mezzi sia reattivi che proattivi. Tendo ad allontanarmi molto dai testi di "terra bruciata" del mondo accademico. Se le mie conclusioni tratte da questa esperienza vi frustrano (e prevedo che lo faranno per molti), vi suggerisco che qualsiasi cosa possiate ricavare dalle consultazioni con i vostri anziani, attraverso le cerimonie e analizzando criticamente i fallimenti dell'attivismo progressista sarebbe altrettanto utile, se non di più. Alcuni saranno rapidi a liquidare quest'opera come "etnocentrica", ma è solo pigrizia. Qui non troverete proposizioni o presupposti di superiorità etnica. Sono cresciuto con una comunità mista di Diné, con Tádídíín K'eh Atiin e molta esperienza pratica nelle lotte in prima linea nelle terre sacre, e ho dato un nome a ciò che è fottuto in questo mondo dalla mia amara prospettiva (dopotutto, sono nato per il Tó dích'íi'nii).

Questo libro è diventato un po' più autobiografico di quanto avessi inizialmente previsto, il che è strano, visto che di solito nutro un leggero disprezzo per questo tipo di narrazioni. Scrivendolo, ho continuato a riflettere su alcune esperienze che mi sembrava prudente condividere, belle, brutte e tutto ciò che era intermedio. Rileggendo opere che a un certo punto della mia vita mi hanno ispirato, sfogliando vecchie fanzine e nuove polemiche online e offline, e ripercorrendo la mia crescita come antagonista e scrittore, mi riesce difficile non notare come le contraddizioni in quei testi siano ancora più evidenti. Cerco di concentrarmi su ciò che conta, di accettare le imperfezioni – e probabilmente non prendo alcune cose con la stessa serietà con cui potreste leggerle qui.

Troverai ridondanze e incongruenze nel testo, attribuibili principalmente al fatto che alcuni pezzi sono stati scritti in fasi diverse della mia vita e della mia successiva crescita. Ho modificato alcuni pezzi scritti in precedenza, ne ho lasciati altri intatti e ho aggiunto alcune note. Ci sono anche punti in cui passo dall'io al noi – per lo più è contestuale, ma non ho

mai amato l'"io". Il "noi" è sempre sembrato l'invito più appropriato, e alcuni pezzi sono stati scritti collettivamente. Ti invito anche a leggere quest'opera in modo non lineare (in ordine e non).

Parlo del sacro, ma sono misurato riguardo a ciò che condivido, quindi non troverete qui un'"esplorazione della conoscenza spirituale Diné". Sono cresciuto con la consapevolezza che la conoscenza sacra non dovrebbe essere affidata a pagine, parole, registrazioni e non dovrebbe essere tradotta. Questo potrebbe sembrare contraddittorio in un libro sulla difesa del sacro, e lo è. Il desiderio di essere "parte della sacralità" è un desiderio antropologico coloniale New Age distorto. Autopsie feticiste della desacralizzazione indigena riempiono librerie, musei, case d'asta, empori e conti bancari. Se siete venuti qui per una performance così convalidante, sono felice di deludervi. Se avete letto questo libro e avete trovato modi per migliorare il vostro attivismo, allora avete capito male. Quando parlo di liberazione, non è per fomentare l'ennesimo progetto di giustizia sociale, ma per un'agitazione inclusiva e fervente contro il dominio e lo sfruttamento dell'esistenza, perché la liberazione di Madre Terra è la liberazione di tutta l'esistenza.

Più di ogni altra cosa, questo è per te, caro viaggiatore contro il tempo dei coloni che ascolti i sussurri delle voci ancestrali e ti senti lacerato nello spazio tra incubo e sogno che compone questa esistenza brutalizzata. Desiderando qualcosa di più, o forse per preoccupazione, curiosità, noia o qualsiasi impulso ti abbia portato a queste parole, ecco*ci* qui.

Se sei venuto qui in cerca di risposte, potresti trovare un po' di provocazione intrisa di agonia. Ho scritto principalmente in quello spazio profano e angusto tra invocazione e provocazione, quello spazio disorientante dove vive anche il processo di guarigione. Questa è una storia dentro e fuori dal tempo, lungo un percorso di cui sono anch'io un viaggiatore. Siediti un attimo, prendi una tazza di tè. Ho un po' di confusione a cui badare – di parole che ora sono cristallizzate e che un tempo erano solo frammenti di vetro.

Desidero ringraziare le persone straordinarie, tenaci, favolose, audaci, intelligenti e semplicemente solide che mi hanno sostenuto nella scrittura di questo libro: il mio cuore e il mio fuoco, Princess Benally; la mia famiglia (che potrebbe non apprezzare l'amarezza di alcune di queste parole e agitazioni, ma che è la ragione per cui sono diventato quello che sono, dopotutto); gli amici attenti e rispettosi che mi hanno offerto correzioni, alcuni dei quali hanno scelto di rimanere anonimi; coloro che hanno incoraggiato, nutrito e ispirato la mia scrittura quando stavo trovando la mia voce: in particolare Mary Sojourner (quindi è giusto che mi abbia aiutato a correggere questo libro), Marley Shebala, Brenda Norrell e soprattutto Anthony Choice-Diaz, poiché molte di queste idee non sarebbero state sviluppate senza la sua intuizione, ispirazione e insistenza. Ringrazio Bonn Baudelaire, Keithan Richards, Amrah Solomon, Alex Soto; e tutti coloro, dentro e fuori dal gruppo Indigenous Action, che nel corso degli anni hanno mantenuto gli artigli affilati e hanno scavato a fondo. Sono grato al Kinłani Mutual Aid Crew: ShannonLynn Chester, Mo Dayton, Calvin, Naalzhee', Malene e Karen Begay. E a tutti gli strenui anarchici/autonomi indigeni che mi hanno aiutato a trovare queste parole attraverso l'azione e conversazioni difficili: Amanda Lickers, Mano Cockrum, Roland Begay, Gigi e il più selvaggio narratore in persona, Aragorn!. Senza A!, molte di queste idee e parole avrebbero richiesto molto più tempo per essere plasmate. A! continua a gettare una luce brillante su molte idee anche dopo la sua scomparsa. Poi c'è la tumultuosa famiglia di Little Black Cart: Leona e Ariel. Gli anziani della

resistenza di Big Mountain che hanno suscitato in me lo spirito di lotta. Tutti coloro che hanno combattuto con noi nella Save the Peaks Coalition, e in particolare nella Protect the Peaks quando la situazione si è fatta seria (troppe persone da menzionare e alcune che sono sicuro preferirebbero non essere menzionate).

E a tutti voi che avete sopportato le mie cazzate quando ero più giovane e portavo con me il bagaglio in/utile di una politica conflittuale (il mio io più giovane avrebbe odiato questo libro come avrei odiato qualsiasi libro avessi tentato di scrivere a quei tempi).

Rendo omaggio a quei tosti piantagrane che tengono duro, per citarne alcuni ma non tutti: Leona Morgan, Bobby Mason, Louise Benally, Morning Star Gali, Gigi, Garrick Ruiz ed Elouise Brown.

Infine – anche se forse in quest'opera non c'è un "alla fine" – un ringraziamento speciale a Detritus Books per la produzione di questo libro. Un immenso ringraziamento ai miei più cari sostenitori (molti dei quali sono amici intimi). Senza di voi non avrei avuto il supporto materiale per realizzare il libro che ora tenete tra le mani: Shea e Natasha Sandy, Theo Koppen e Christine Prat, Ryan Fletcher, Jules Marsh, Marcello Federico, Dianna Cohen, Rupa Marya, Andy Wombat, Crystal U, FARIHA HURIYA, Mason Runs Through, Jennifer Whitney, Crystal Zevon, 1314 Bloc Productions, Roland Herrmann, Desier Galjour, Saetha Evans, Marco Amador, Kim Brendel, Mary Valdemar, Nadya Sanchez, Dara, Ryan Carroll, Angelica Nelson, Cease Wyss, Weston MacMillan, Constance Liu, Mesiah Sweetgrass, Neil Blakemore, E Church, Maggie Madden, Rhyannon Curry e Kim Brendel.

Il mondo dei coloni ha bisogno di più antagonisti.
Ahe' hee' nitsaago',

—Klee

NOTA SU QUESTA EDIZIONE ITALIANA, giugno 2025

Come Robin Book Gang, ci piace intendere e considerare l'oggetto libro, come qualcosa di più di un mero veicolo di diffusione culturale, qualcosa di più di un *oggetto testimonianza-monumento*: crediamo che i testi di carattere politico debbano essere intesi come *oggetti-attrezzi di lavoro* e che siano parziali quasi per definizione. Solitamente per questo motivo li stampiamo grandi e con tanto bianco, in modo da incentivare e dare spazio alla possibilità di commento, di riflessione e di critica a partire direttamente dall'impaginazione. A questo giro abbiamo preferito ridurre questi spazi e le note per via delle riflessioni che Klee a più riprese fa sulla "Cultura" e la sua trasmissione, sappiamo che leggendolo trovarai riscontro su questa scelta.

Putroppo molta della poesia e dei numerosissimi giochi di parole che impreziosiscono il testo nella sua versione originale sono andati perduti nella traduzione. Qualora volessi leggere il testo in lingua orgininale lo trovi integrale qui:
https://libcom.org/article/no-spiritual-surrender-indigenous-anarchy-defense-sacred

T’ÁÁŁÁ’Í

Infuriare nella bellezza

CAPITOLO UNO
Infuriare nella bellezza

I primi ricordi che conservo sono avvolti in storie custodite da mani d'albero di cedro, dalle abili, consumate e screpolate dita sinuose di un narratore e guaritore che ha sopportato il lavoro forzato di una tradizione brutalmente sommersa dal "progresso". Dita brune e forti cullavano ricordi legati insieme da erbe selvatiche, `tádídíín (polline di mais), piume d'aquila, escrementi di pecora, malta e benzina.

++++

Mio padre aveva poco più di vent'anni quando fu rapito da Dzilł Ntsaa' (Big Mountain in quella che viene chiamata Arizona settentrionale) e portato allo Sherman Institute nei territori occupati di Payómkawichum, nella cosiddetta Riverside, in California. Gli "educatori" del collegio tentarono di incidere sulla sua pelle la civiltà attraverso l'alfabetizzazione coloniale.

Mio padre era cresciuto viaggiando in carrozza e pascolando le pecore tra le verdi colline di artemisia. Finché lui e i suoi fratelli e sorelle non furono rapiti dagli agenti del Bureau of Indian Affairs e mandati a essere "civilizzati" in collegi. L'inglese era una sfida, ma era abbastanza grande da essere sicuro di chi era e in grado di prendersi cura e proteggere i più giovani che non comprendevano appieno il soffocante terrore *di vecchie e nuove coperte* imposte dai colonizzatori che avevano diviso la Terra a metà. Civiltà contro barbarie, progresso contro tradizione. Una guerra tra *due mondi.* Collegi come lo Sherman furono istituiti per sradicare i sistemi di conoscenza Indigeni e i modi di esserlo. Impongono un brutale processo multigenerazionale che la singola parola "assimilazione" a malapena riesce a descrivere.

Mio padre non ci leggeva mai libri quando eravamo bambini. Leggeva storie scritte in una lingua scolpita in profondità come canyon ocra che si snodano attraverso terre sacre, segnate da cicatrici. Ci regalava canzoni con storie ancora più profonde, avvolte in echi, che cantavano il potente coro degli antenati. Hayíiłką. Cantava l'alba.

Nelle notti gelide, quando i persistenti brontolii di questo mondo si affievolivano sotto strati di neve bagnata, ci avvolgeva con il filo di una coperta filata a mano per avvolgerci e placare le paure che stavano appena prendendo forma. I forti venti dell'Arizona settentrionale scuotevano i letti a castello in legno fatti a mano nella nostra piccola casa nel parco roulotte di Silver Saddle (appena fuori dalla cosiddetta Flagstaff). Sapevo che i mostri dormivano appena fuori dalla porta. Trattenevo il respiro mentre esalavano incubi. A volte respiravano lo stesso fumo delle sigarette di mia madre. Due pacchetti al giorno. Braci rosse sempre accese, che mi bruciavano gli occhi. A volte mi bruciavano la pelle. Ma sotto l'ombra sempre più scura di Dook'o'oosłííd, le storie di mio padre diventavano lentamente me, e riuscivo a dormire.

Nei miei sogni febbrili, conseguenza di una vita sempre in direzione del conflitto, sentivo che mio padre preparava erbe e tabacco. Molto prima che potessimo capire, insegnò a me, a mio fratello e a mia sorella ad armarci delle armi spirituali necessarie per la vita in questo mondo. Diceva: «Questa è una guerra spirituale». Allora la nostra febbre si placava e venivano fatte delle offerte. Il mondo non può rimanere inosservato quando viene rivelato in questo modo.

Mia madre, russa/polacca, aveva abbandonato il liceo ed era una beatnik fuggitiva che prosperava nella ribellione. Emerse dalla scena musicale folk nelle terre occupate dai Lenape di "New York", nel periodo d'oro della scena del Greenwich Village. Le sue canzoni erano storie di sfida.

Da bambini ci insegnò a dire «vaffanculo» non appena imparammo a parlare. Mio fratello, mia sorella ed io eravamo abbastanza uniti per età, io nel mezzo, da sostenerci a vicenda, anche quando sembrava che non lo facessimo, o che non potessimo farlo.

Ho scoperto che i miei capelli non erano a posto solo quando sono andata a scuola. Mi dicevano di tagliarli altrimenti non avrei imparato. Mia madre diceva agli insegnanti di andare a quel paese, e quando non lo facevano, sembrava che continuassimo a muoverci. Come le canzoni che pizzicava con le dita sulla sua Gibson acustica di Ramblin' Jack Elliot, Peter Lafarge, Ewan MacColl, Woody Guthrie, Richie Havens, ma soprattutto i suoi versi politici, era una narratrice cruda e implacabile e, più di ogni altra cosa, una feroce protettrice.

Mio padre e mia madre si incontrarono nell'improbabile mondo di "Hollywood". Lui lavorava come argentiere e manteneva i parenti a Black Mesa. La macchina di mamma si ruppe. Si legarono. Lei abbandonò l'ardente scena folk e pacifista degli anni '60 e '70 e lasciò il suo lavoro in un club di musica politica chiamato Ashgrove per stabilirsi con mio padre in una riserva con pavimenti in terra battuta, senza acqua corrente né elettricità. È qui che sono sepolti i miei primi ricordi e il mio cordone ombelicale. La città di confine della cosiddetta "Flagstaff", o Kinłani, divenne un fattore nelle loro vite solo grazie all'accesso materiale che offriva marginalmente e con riluttanza per la sopravvivenza. Mio padre lavorava nella manutenzione, nella falegnameria e in altri mestieri che gli erano stati inculcati in collegio (che ancora oggi chiama «fabbrica della conoscenza»). Ci trasferivamo quando era necessario. Sempre nell'orbita di Dził Yijiin. Non potevamo migrare troppo lontano dai suoi paesaggi segnati e conflittuali, perché il desiderio di tornare è il fardello duraturo dei rifugiati, degli espropriati internamente ed esternamente.

++++

Io, i miei fratelli e i miei cugini siamo cresciuti nel crogiolo della guerra asimmetrica e lenta del colonialismo delle risorse. Non senza resistenza. Quando avevo tre anni, ricordo di aver tenuto in mano un cartello dipinto da mia madre e dai miei parenti con la scritta «BIA Non uccidermi, ho solo 3 anni» durante una protesta davanti all'"Ufficio di Ricollocazione" del Bureau of Indian Affairs (BIA) nella zona occupata di Kinłani. Ricordo il freddo cemento e la pietra del vecchio edificio della "Casa del Ghiaccio" dove si trovava l'ufficio. Le mie mani stringevano il cartello davanti a me per potermi nascondere mentre le mie nonne e

zie si radunavano. Era il 1978 e indossavo ancora stivali da cowboy. Un fotografo premette un otturatore e il meccanismo scattò per imprimere l'attimo. Un ritaglio di giornale. Un momento di un movimento fluido che documentava la resistenza e la disperazione degli Indigeni.

Questo è stato solo un momento cruciale in mezzo a decenni di riunioni familiari, incontri, raduni e preghiere contro la Ricollocazione.

L'anno prima della mia nascita, il Congresso degli "Stati Uniti" approvò la legge PL93-531, il cosiddetto "Relocation Act", e con un colpo di penna, più di 20.000 Diné furono costretti a lasciare le loro terre ancestrali. Mentre il territorio veniva tagliato e diviso da un filo spinato d'acciaio di grosso calibro per la "Joint Use Area", lo stesso avvenne per la nostra famiglia. Da una parte coloro che resistevano, e dall'altra – all'interno dello stesso territorio – coloro che capitolarono a causa dei dolorosi processi politici e delle continue minacce di espulsione forzata. Il "Relocation" è stato ed è tuttora una guerra di divisione e logoramento.

Conquistare e dividere, dividere e conquistare, le distinte strategie di conquista coloniale, hanno scandito la mia giovinezza. L'intero conflitto fu orchestrato per mantenere la Riserva Navajo come una colonia di risorse, in modo che i campi da golf potessero essere irrigati e le luci si accendessero in città a centinaia di chilometri di distanza. Il Central Arizona Project (CAP) è forse uno degli esempi più lampanti di sfruttamento. Il progetto prevedeva la costruzione di miniere di carbone, centrali elettriche e imponenti linee di trasmissione, il tutto per fornire elettricità alle crescenti popolazioni di coloni in tutto il Sud-ovest occupato. Parte del ruolo principale del CAP era quello di pompare 1,5 milioni di piedi acri d'acqua all'anno alle crescenti popolazioni di coloni nella cosiddetta Arizona centrale e meridionale. È oltremodo ironico che i politici Diné abbiano venduto con tanto entusiasmo terre sacre e la loro stessa gente in nome del progresso più di quarant'anni fa e che alcuni dei miei parenti non abbiano ancora acqua corrente ed elettricità. Carbone, petrolio, gas, uranio, acqua. Fin da quando riesco a ricordare, gli orizzonti di casa a Diné Bikéyah sono sempre stati incatenati dai pesanti cavi d'acciaio delle linee elettriche.

Ho trovato un modo per dare un nome alla mia rabbia quando alcuni nostri vicini che vivevano a Tusayan (una città di merda creata per i turisti e per chi li serviva) hanno regalato a me, a mio fratello e a mia sorella una compilation con Subhumans, The Exploited, Sex Pistols e Ramones.

Mi addormentavo profondamente nel calore degli hooghan [NDT: le tradizionali case Navajo], cercando di tenere il passo con il ritmo pulsante degli Hatáál notturni con le canzoni Hózhóójí. Mi svegliavo, premevo play sul mio registratore e guardavo il nastro analogico scorrere tra i magneti, amplificando la sfida distorta del mio walkman di seconda mano.

Di giorno mio padre lavorava alla manutenzione del Grand Canyon Camper Village, di proprietà di Joe Babbitt (i Babbitt erano una delle prime famiglie di coloni che costruirono ricchezze nella regione su terre rubate). La sera presto io, mio fratello e mia sorella ci esibivamo in danze tradizionali Diné e pow-wow per i turisti, desiderosi di un'autentica esperienza "Indiana". Il pubblico era sempre affascinato e rideva dell'umorismo semi-ironico di mio padre, che faceva da presentatore. Faceva la danza del cerchio con un

registratore finché non fummo abbastanza grandi da suonare il tamburo e cantare per lui. Scherzava sui troppi capi e sulla mancanza di Indiani. Abbiamo imparato a sopravvivere grazie alle performance o alle "cianfrusaglie Indiane" che realizzavamo. Dipingevo sassi e li vendevo ai turisti che li compravano per pietà. Compravo caramelle o gelato con mio fratello, mia sorella e i nostri amici (figli di altri lavoratori del settore turistico) al negozio Babbitt's. Andavamo in bicicletta e giocavamo nei fossi. Mia sorella iniziò a prendere lezioni di basso, mio fratello era appassionato di batteria e io volevo suonare la chitarra. Erano i vibranti anni '80, MTV trasmetteva veri video musicali e avevo circa 10 anni.

La nostra roulotte tremava nel fragore dei temporali che non potevamo vedere. Tante notti erano piene di attacchi di violenza e urla da parte di mia madre, dei vicini o di entrambi. Ogni tanto ci prendevamo paura quando i fratelli di mio padre passavano la sera chiedendo di restare o di mangiare qualcosa. Mia madre urlava loro di stare lontani a causa della polvere bianca che copriva i loro vestiti. In seguito scoprii che si trattava di polvere di uranio, grazie al loro lavoro nella vicina miniera di Canyon (ora Pinyon Plain).

Non mi era mai permesso toccare le chitarre di mia madre, così riuscii a risparmiare abbastanza soldi per comprarmene una in un banco dei pegni di Las Vegas per 40 dollari (era dotata di un piccolo amplificatore senza nome, di bassa qualità, naturalmente distorto). I soldi provenivano dal ballo e dai sassi dipinti. Incidevo i nomi di gruppi punk sulla chitarra e premevo accordi barrè sull'azione acuta del manico ritorto. Non me ne fregava niente della precisione; volevo connettermi con quel rumore capace di sovrastare il mondo che mi circondava.

Nel giro di poche settimane, io, mia sorella e mio fratello fondammo una band che chiamammo "Blackfire". Tutta la rabbia, la furia e la verità mescolate a sputi e distorsione erano ciò di cui avevamo bisogno per respirare nel soffocante silenzio del carbone ardente che ci avvolgeva.

La lotta di Black Mesa fu pesantemente propagandata contro coloro che si opponevano al trasferimento forzato da parte degli interessi minerari del carbone e i politici Tribali che tenevano nelle loro tasche. I miei parenti erano sempre i fuorilegge più dignitosi, che prendevano il controllo della miniera, costringevano i lavoratori del recinto ad abbandonare le loro terre e a pascolare le pecore. Venivano dipinti come i cattivi di una narrazione incentrata su risoluzione e progresso.

L'aggressività del punk e le sue agitazioni politiche (con particolare ispirazione dai Subhumans e dai Dead Kennedys) erano uno sfogo naturale per me e i miei fratelli. Scrivevamo canzoni che parlavano della discordia che vivevamo, raccontavamo le nostre storie attraverso il punk. Ci addentravamo in questo conflitto e lo celebravamo.

Quando la rabbia interiorizzata si fa strada in superficie e si allinea con l'estetica, il conflitto sociale è inevitabile. Ero ammirato da questo aspetto del punk old school/cold war per il suo semplice spirito di "vaffanculo" contro l'ingiustizia e l'autorità. Attraverso la nostra musica, abbiamo iniziato a infuriarci nella bellezza.

La vita al Canyon ci ha presto abbandonati. Forse era mio padre che chiamava la polizia per mia madre perché fumava erba quando la cosiddetta "Arizona" era immersa nelle trincee della "guerra alla droga". Forse erano i guai in cui io e mio fratello ci stavamo

rapidamente cacciando, come deviati dalla pelle scura, vestiti di nero, che andavano sullo skateboard e ascoltavano i Ramones. Ma siamo stati catapultati fuori dalla nostra orbita attorno a Black Mesa, di nuovo nella cosiddetta Flagstaff.

Questa autobiografia si ferma qui perché ciò che accadde dopo non è poi così utile ai fini di questo libro. Anche se, per essere chiari, lo scopo di questo retroscena parziale è illustrare un percorso frastagliato e dare alle parole e ai racconti delle azioni che seguono un contesto più chiaro e una maggiore accessibilità. Questo dovrebbe essere letto come una provocazione e un incitamento crudi, quindi sarà (il più delle volte) disordinato e trasandato. Non ho, e non ho mai desiderato, un pedigree accademico, dato che mi accontentavo di essere un fallimento del sistema educativo.

Per quanto loro abbiano gravitato verso di me, io ho gravitato verso i mezzi e gli spazi di espressione creativa che sono tesi, conflittuali – e da antagonista dallo spirito punk – ovunque abbia più senso dire, *vaffanculo*.

Ho fatto tournée per la maggior parte dei decenni della mia vita e mi piacevano molto di più gli squat punk che i grandi festival e le folle. Fumo incessante. Bassi martellanti, sangue che attraversava i muri. Perdersi ad Amsterdam. Dibattiti politici a tarda notte. Dormire alle anarco-night con cibo vegano che mio padre si rifiutava di mangiare.

Non ho mai sopportato le celebrità e le pseudo-rock star dell'American Indian Movement (AIM) con cui sono cresciuto, che occupavano i loro posti assegnati sul piedistallo dello sguardo coloniale, martirizzandosi costantemente per ottenere un maggiore riconoscimento. Non dimentichi mai quanto puzza la tua merda quando cresci e devi usare una latrina fuori casa nelle notti fredde. O quanto sia frammentato il tuo mondo quando i tuoi zii ubriachi litigano finché la polvere marrone di cui sono ricoperti non diventa nuvole scure e la voce del tuo naalii si incrina come un tuono e i tremori si fermano.

Non fa per me indugiare sul precipizio della *Fine del Sentiero*. Lo spettacolo del guerriero e della vittima, il perpetuo danza con le metafore. Per gran parte della mia vita ho interpretato anche io il mio ruolo in quel conflitto teatrale chiamato attivismo, sebbene i parenti mi tenessero gli occhi spalancati per assicurarsi che assistessi ai brutali sentieri davanti e dietro gli attori dell'AIM, quei sentieri disseminati da coloro che i "Super Radicali Rossi" hanno spietatamente fottuto.

Che si trattasse di danze tradizionali o dei Blackfire (a volte entrambi), più mi esibivo in gallerie, mostre, musei e vari palcoscenici in tutto il mondo, più qualcosa continuava a logorarsi. Appena sotto la superficie: feticisti, antropologi e turisti curiosi estraevano la nostra "autenticità". Anche quando danzavamo per la nostra gente, c'era un fattore di separazione da ciò che veniva condiviso nel presente.

Mi sentivo soprattutto come un manufatto, un fenomeno da baraccone neo-occidentale bloccato nel tempo con il cadavere pietrificato di Buffalo Bill che pizzicava le corde del banjo da oltre la fossa comune che alcuni chiamano storia.

Se vogliamo continuare e approfondire questa parte della conversazione, prendiamoci un tè che è diventato tannico perché ci siamo persi nelle nostre riflessioni. Un po' di miele potrebbe risolvere il problema? Condividerò scorci della strana e meravigliosa oscurità in

cui sono cresciuto tra due roulotte unite dalle loro porte scorrevoli in vetro. Rifletterò sul degrado antisociale della piccola città. Forse, intorno al fumo acre di un fuoco d'estate o tra una boccata e l'altra del vostro pregiato tabacco rollato, o di qualsiasi altra cosa, mi sentirò più sentimentale. Per ora, ho sviluppato una maggiore passione per le medicine più amare, e inoltre, la mia memoria non è così buona.

Quello che dovreste sapere e ciò che condividerò sono elementi e offerte illuminati da schegge di una luce cruda che proietta lunghe e strane ombre, sempre in movimento irregolare. Sono per lo più la rifrazione di grazia e disperazione in cui ero immerso: i ricordi protettivi delle mie nonne, Zonnie Benally e Roberta Blackgoat. In particolare quelle di Roberta, la cui natura era così potente che anche quando la sua voce era quasi impercettibile, una stanza di mille persone cadeva nel silenzio (l'ho visto in più di un'occasione). Che, come anziani e tessitori Diné, con le loro mani di pietra e di salvia, mi ha anche riempito il cuore con le storie che mi hanno reso così. Storie del luogo dove puoi contare ogni stella e il filo spinato divide i sogni in incubi. Il luogo che è e non è casa. Il luogo dove la gabbia della politica coloniale è stata imposta ai miei anziani, eppure non hanno mai permesso che il loro spirito o il loro stile di vita venissero imprigionati.

Adoro guidare sulle strade sterrate di Black Mesa. I miei ricordi sono pieni di un coro di canti tradizionali, amplificato dal vibrato naturale creato quando il sistema di sospensioni del veicolo spinge rapidamente contro le piccole asperità della strada, accentuandole con le loro regolazioni, rendendo le creste più definite. Due forze incompatibili, una che si scontra con l'altra. La Terra pronuncia un sottile tono inospitale che col tempo logora e distrugge i meccanismi dei veicoli a motore che dovrebbero rendere il viaggio più fluido.

Guidiamo più veloci, accelerando il danno, oltre gli spaventapasseri coloniali che segnano il paesaggio dei nostri cuori e della nostra immaginazione. Oltre la sagoma di un guerriero Indigeno a cavallo con la lancia, senza alcuna resa spirituale, alla "Fine del Sentiero". Ai margini delle gallerie commerciali, recinti pubblicizzati dagli Indiani. Commercianti che sfruttano il capitale ci vendono che la lotta Indigena è persa perché la civiltà occidentale ha vinto, tanto vale creare un acchiappasogni. Accelerando attraverso la storia di conquista e controllo raccontata nelle fabbriche accademiche che ne riproducono gli ideali. È la narrazione di ogni film e libro, coperta dalla polvere e dal sangue del "Wild West".

Attraversiamo la mitologia che i coloni devono raccontarsi per dormire la notte. Altrimenti i figli dei nostri antenati potrebbero risorgere dalle fosse comuni della banalità quotidiana, come nella visione di Wavoka, per portare a termine le conseguenze di una brutalità così feroce e prolungata.

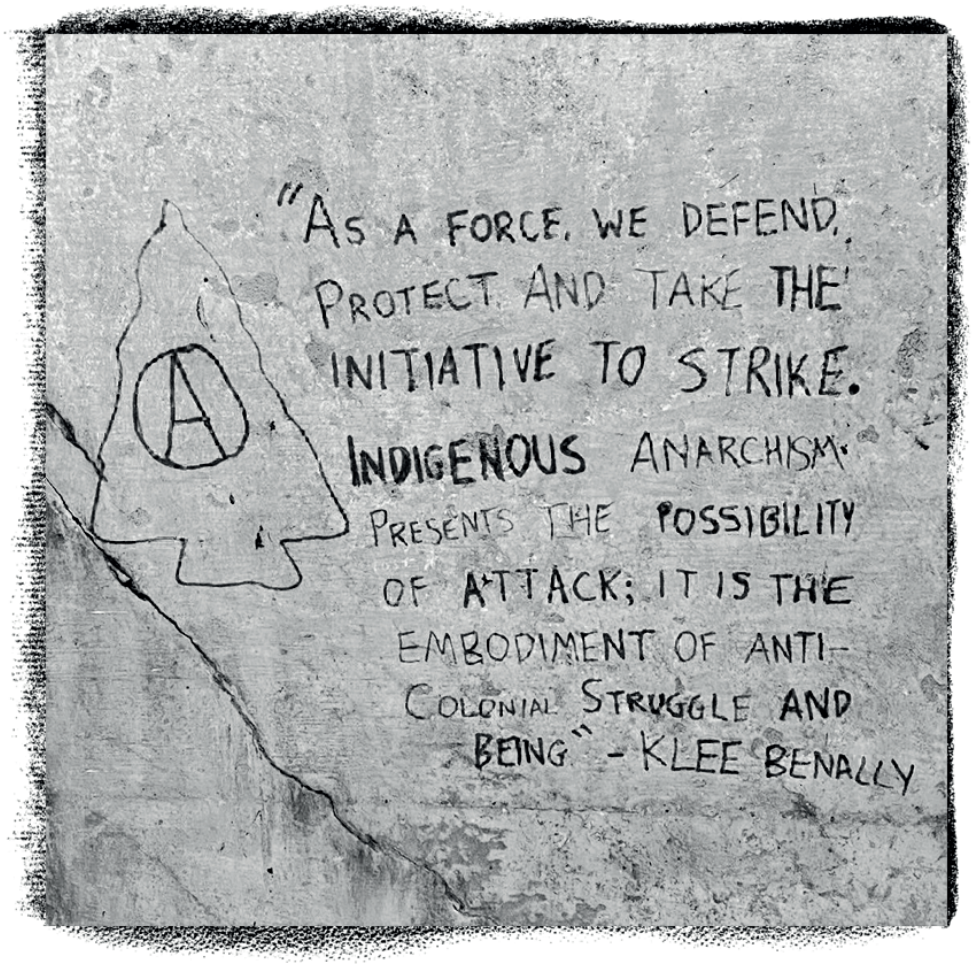
Ci fermiamo per un selfie all'incrocio tra feticisti e martiri. Tra millenaristi e rivoluzionari materialisti chic.

Offro questi ricordi nutrienti come le viscere calde di una pecora appena macellata avvolte nel suo grasso. Ho sempre un coltello affilato per macellare. Ho scavato una buca, avvolto la testa in un sacchetto di carta bagnato e l'ho messa sotto i carboni ardenti. Sarà pronta verso mezzanotte, quando le storie saranno profonde come le stelle di Dził Yijiin. Ascolteremo il terreno che si muove sotto i nostri piedi e leccheremo le ceneri delle nostre contraddizioni dagli occhi pieni di fumo. Condivideremo caffè amaro e sputeremo i fondi insieme a parole volgari tra il sarcasmo e le risate che spezzano ogni presunzione

post/pre/esistente di chi gli altri pensano dovremmo essere. Ci addormenteremo a metà frase, magari avvolti in striscioni di protesta, quando fa troppo freddo o quando l'alba ce lo ricorda; continueremo a muoverci, infuriando nella bellezza, sempre nella direzione del conflitto.

Il mio spirito è una strada sterrata.

Guida più veloce.


"As a force, we defend, protect and take the initiative to strike. Indigenous anarchism presents the possibility of attack; it is the embodiment of anti-colonial struggle and being" - Klee Benally

CAPITOLO DUE
L'analfabetismo del colonialismo d'insediamento

«Non rimangono nuovi territori di caccia, e la civilizzazione o la completa distruzione degli indiani è inevitabile. I prossimi venticinque anni determineranno il destino di una razza. Se non si insegna loro, e non si insegna loro molto presto, ad accettare le necessità della loro situazione e a cominciare seriamente a provvedere ai propri bisogni lavorando in attività civili, sono destinati a una rapida estinzione»
— John Q. Smith, Commissario per gli Affari Indiani dal 1875 al 1877

Anche se la sua etimologia è discussa, a un certo punto nei 300 anni di guerra il nome "Navajo" ha cominciato a significare *coltello* in spagnolo.

Noi ci chiamiamo *Diné*, o più completamente *Nohookáá' Diyin Dine'é*, che si traduce come *Popolo della Superficie della Sacra Terra*. Molti dicono Bila'ashla'ii Diné (Popolo dalle cinque dita), un termine che – quando si partecipa a incontri con radici culturali condivise – si percepisce come enfasi su un tipo di individualismo interconnesso e sulla capacità dei Diné di impegnarsi e di essere autosufficienti. Non manca mai, in questi eventi, che mio padre Jones (il suo "nome governativo") si rivolga verso di me e dica con un luccichio negli occhi: «Ne abbiamo *dieci* di dita».

Dalla fine del 1500 fino al 1840, gli invasori spagnoli (poi messicani) tentarono di conquistare i Diné, un brutale progetto coloniale che non riuscirono a portare a termine. I rimasugli di quella guerra infestano ancora oggi la nostra lingua e la nostra cultura. "Beso" significa denaro. "Alóós" significa riso, ecc.

Se guardiamo solo qualche generazione indietro, possiamo vedere che la gioielleria in argento e l'arte della lavorazione dei metalli ci arrivarono inizialmente come arte di guerra. Il "metallo prezioso" veniva commerciato e poi liberato; successivamente (intorno all'anno 1860, si dice) fu riforgiato con pietra e fuoco, e indossato non solo come ornamento, ma come armatura spirituale.

I Diné hanno una particolare predilezione per il turchese e l'argento. Il dootł'izh è una pietra sacra e il béésh łigai è un elemento protettivo. Mio padre imparò l'arte dell'argenteria dagli anziani. Quando ero molto piccolo (forse 11 o 12 anni) mio padre mi mostrò come usare una bombola di acetilene e mi disse: «Non scottarti».

Oggi i nostri gioielli, insieme ai tessuti e ad altri "prodotti culturali", costituiscono la base di un'economia sfruttatrice fatta di un complesso intreccio di mercati, banchi dei pegni e gallerie d'arte di lusso che dominano il panorama mozzafiato. Per dimostrare che non siamo solo vittime della mercificazione dell'esistenza, che è il capitalismo, ci sono cartelli che garantiscono la sicurezza dei coloni: «Non vi deruberemo (anche se dovremmo)» alle

bancarelle di gioielli lungo la strada. Il rassicurante promemoria è dipinto in modo chiaro e tondo su compensato: “Bravi indiani dietro di voi”.

La maggior parte dei viaggiatori non riesce (o non vuole) leggere tra le righe mentre percorre gli stessi sentieri battuti e segnati dai conquistadores, con un nuovo *Requerimiento*. I suoi piani sono la violenta e incessante diffusione del progresso umano verso la civiltà, attraverso il colonialismo. La civiltà è violenza socialmente costituita contro la Terra. La civiltà è sempre stata la missione dei colonizzatori. È profondamente scolpita nel testo delle loro leggi e nella nostra carne. L’alfabetizzazione imposta dalla violenza dei coloni è il modo in cui impariamo a leggere e a curare le cicatrici che tracciano questa cronologia di conquista coloniale chiamata *storia*. Queste sono le ferite non guarite e parzialmente guarite che si diffondono in tutte le direzioni, tracciando lo spettro degli abusi documentati come progresso della religione, del capitale, della democrazia e della civiltà. È un sapere non-scritto nella conoscenza culturale, sepolto in una fossa comune poco profonda, in un collegio, nello spazio vuoto tra mitologia e peccato. Questa alfabetizzazione è ciò che sancisce la distruzione e la profanazione del sacro. Dice: «Indosso questo copricapo perché apprezzo la vostra cultura». Dichiara: «L’acqua di scarico che stiamo sversando nel vostro luogo sacro è abbastanza pulita da poter essere bevuta». Insiste: «Quello era nel passato, non sono responsabile delle azioni dei miei antenati». Ammonisce: «Sono per strada perché sono pigri». Contempla «indiani poveri e arrabbiati in contrasto con quelli rispettabili». Ha dichiarato l’utopia mentre massacrava e schiavizzava milioni di persone. Ha scritto con sangue e pus: «L’unico indiano buono è un indiano morto». Ha dichiarato: «La tradizione è nemica del progresso». Muta le frasi e ne riveste il significato con abiti appena stirati che odorano di amido, piscio e appropriazione.

Si afferma e si giustifica consigliando il valore di ogni cosa. Come ci ha benevolmente onorato con una croce, una Bibbia e ha cercato di uccidere gli spiriti viventi della Terra. Ci ricorda incessantemente il nostro posto nel valore delle cose (di solito nella stessa scala della maggior parte delle vittime) a denti stretti, attraverso le sue espropriazioni, attraverso le sue disumanizzazioni. L’alfabetizzazione della violenza dei coloni è ciò che perseguita coloro che sono sopraffatti dal loro dolore e soccombono nel silenzio del lento terrore che ci divora dall’interno. È codificata in leggi che rendono il sonno un crimine. È l’incubo ricorrente che annega in una bottiglia che si rompe sul ciglio della strada, i cui milioni di frammenti verdi e cristallini riflettono gli orrori complessi che possiedono gli spossessati. In questo mondo scintillante, la smagliante alfabetizzazione della violenza dei coloni viene applicata con sempre maggiore brutalità. L’occupazione coloniale è la promessa costante della violenza dei coloni.

Nella nostra lotta per proteggere i Sacri San Francisco Peaks dall’estrazione di risorse e da una truffa ricreativa pesantemente distruttiva *[NDT L’Arizona Snowbowl ski area],* siamo stati costretti a chiedere: «Quale parte di *sacro* non capite?».

È una domanda che è come un dente marcio e strappato dalle nostre bocche. Sputiamo sangue e parole per comporre una risposta dignitosa e meritevole. Confondiamo le traduzioni per soddisfare uno standard insostenibile. Estraiamo pezzi ossei dallo scarico, costringendoli a tornare nelle cavità che un tempo riempivano.

Quando non abbiamo più denti, non possiamo mordere la mano che ci nutre. Le nostre mascelle e le nostre metafore sono vuote. Le nostre mani tese implorano la fioca luce del

riconoscimento e, traendo profitto dalla devastazione ecologica e dal genocidio culturale, un riconoscimento che ci tocchi. Che riempia la frase emaciata con un'uguaglianza di significato. Ma coloro che controllano e pretendono se ne infischiano di riflessioni o equità. Masticano la dura realtà del nostro significato fino a ridurla a una poltiglia vile e ce la sputano in faccia. Le nostre metafore si riversano in frammenti feticizzati del passato e moriamo di fame.

Guidate il vostro veicolo elettrico su queste strade asfaltate, tra le rovine turistiche dei nostri petti svuotati: dopotutto viviamo in un deserto alimentare. Qua ci sono gli "indiani buoni". Qua ci sono gli *indiani cattivi.*

L'invenzione commerciale dei buoni indiani è una necessaria manipolazione chirurgica. Richiede strumenti rudimentali e può essere eseguita anche con il coltello più smussato.

È questa lama che lentamente ci trafigge la pelle e ci trafigge il cuore e la cultura. È a doppio taglio: da un lato profanazione, dall'altro depravazione. Non possiamo essere tagliati e squarciati senza essere inferiori, o "cattivi indiani". Abbiamo persino imparato a maneggiare abilmente questo coltello su noi stessi.

La violazione del sacro, la persistente profanazione di ciò che ci guarisce è direttamente collegata alla mancanza di una casa. È direttamente collegata all'epidemia di rapimenti di parenti donne, ragazze, trans e "two spirit" *[NDT: Il neologismo two-spirit è stato sviluppato nel corso di una serie di cinque conferenze, che si sono concluse nel 1990 alla Third Annual Inter-tribal Native American, First Nations, Gay and Lesbian American Conference. È un termine generico per un pubblico più ampio e non intende sostituire i termini o i concetti tradizionali già in uso nelle culture indigene che contemplano socialmente l'esistenza una sorta di "terzo genere"]*. È l'indegnità ostentata della mascotte sportiva. È la devastazione ecologica su larga scala dovuta a un'eredità di estrazione di risorse che ha lasciato centinaia di miniere di uranio radioattive abbandonate che avvelenano l'aria, l'acqua e la terra da cui dipendiamo. È stato il carbone di Black Mesa, la desertificazione e il trasferimento forzato. È la nube di metano di 2.500 miglia quadrate che incombe su Diné Bikeyah. "Buoni" o "cattivi" che siamo, siamo predisposti per soffrire di più durante questa pandemia, ma sia chiaro: questa predisposizione è una conseguenza del nostro esproprio da un'esistenza incontaminata.

Il fatto che i politici possano celebrare un "Riconoscimento della Terra" o celebrare la Giornata dei Popoli Indigeni, perpetuando e traendo profitto dalla devastazione ecologica e dal genocidio culturale, dimostra l'estrema dissonanza cognitiva dei coloni. Le nostre lotte e la nostra esistenza vengono celebrate in espressioni teatrali di compassione, di pietà coloniale. Questi riconoscimenti creano ulteriori vittime. Sono le parole incise sopra i cancelli dei nostri campi di prigionia a cielo aperto, che il riconoscimento dei coloni e la nostra condizione di vittime ci *renderanno liberi*.

E che dire di quelli di noi che si rifiutano di infilarsi piume su per il culo e ballare? A cosa serviamo se non come vittime scheletriche pronte per l'esame antropologico come manufatti morti-viventi? Sì. Siamo gli Indiani rancorosi, gli implacabili. Siamo gli Indiani Cattivi.

In un'intervista condotta dall'eco-attivista indigena ed ex candidata alla vicepresidenza

Winona LaDuke, il poeta dell'AIM John Trudell ha affermato: «Questa cosa chiamata civiltà tecnologica vuole ogni essere umano: cerca di spezzare lo spirito affinché la mente si arrenda. Non siamo qui per questo. Tutto ciò che accade nella nostra vita è una serie di esperienze. Se comprendiamo questo, forse possiamo davvero imparare qualcosa da quelle esperienze. Quello che so è che io provengo da una cultura profondamente radicata nell'idea e nella realtà della continuazione della vita. E ho a che fare con un'altra cultura la cui percezione è una realtà di morte».

Nel nostro rifiuto di arrenderci, rappresentiamo l'audacia dell'esistenza indigena che persiste contro la distruzione della natura.

Nel 2006, i San Francisco Peaks furono al centro di una battaglia legale che avrebbe determinato il destino di molti altri luoghi sacri in tutti i cosiddetti Stati Uniti. Bucky Preston, uno *spiritual runner* Hopi, salì sul banco dei testimoni durante il processo in tribunale nel caso noto come *Navajo Nation vs US Forest Service*. Avevo organizzato veglie e proteste quotidiane davanti al Tribunale Federale nella cosiddetta Prescott, in Arizona, sulle terre rubate agli Yavapai-Prescott. La nostra squadra si stava coordinando con gli amici del Catalyst Infoshop e ci eravamo rifiutati di entrare in tribunale, affermando che non era lì che risiedeva il nostro potere. Solo dopo la testimonianza di Bucky decidemmo di entrare. Si rifiutò di rispondere alle domande che interrogavano sulla relazione spirituale Hopi con i San Francisco Peaks. Non era ostile, affermò semplicemente che l'aula di tribunale non era il luogo più adatto per una discussione così profonda sulla natura. Si è rifiutato di rispondere alle aggressive domande degli avvocati che rappresentavano il governo degli Stati Uniti.

Gli chiesero dove raccogliesse erbe sacre e dove pregasse. Li sfidò e rispose semplicemente: «Tutta la montagna è sacra». Bucky sapeva, come molti altri tradizionalisti presenti, che le leggi e la "giustizia" del colonizzatore non avrebbero protetto la montagna sacra. Respinse le loro domande e i termini in cui venivano presentate. La sua belligeranza era provocatoriamente sacra.

In un'intervista sulla sua resistenza al trasferimento forzato a Black Mesa, mia nonna Roberta Blackgoat dichiarò una volta: «Loro sono come dei; cercano di essere il Creatore. Andai da un uomo per raccontargli qualcosa su come la Terra si stesse screpolando a causa di tutta quella attività mineraria (la miniera a cielo aperto di carbone di Black Mesa). Lui disse: "Non lo sapevo". Gli risposi: "Visto che te ne stai seduto dietro la scrivania come se sapessi tutto, come mai non lo sai? Ti comporti come il Creatore". Il Creatore è l'unico che può trasferirmi».

Aveva 84 anni quando morì mentre viaggiava per denunciare i continui tentativi di delocalizzazione e di colonialismo delle risorse, che stavano portando i regimi tribali controllati dai coloni a contendersi la terra. Con un atto politico sprezzante, il governo tribale Hopi respinse le richieste delle mie zie di seppellirla nella terra in cui era nata. Minacciarono di far sì che la polizia tribale impedisse il trasporto del suo corpo a casa sua se la nostra famiglia avesse sfidato la loro autorità. Queste forze coloniali per procura erano terrorizzate da lei persino alla sua scomparsa.

C'è una riluttanza illeggibile nella comprensione del modo in cui spirito e natura sono interconnessi. Ma il filosofeggiare dello spirito va contro le mie intenzioni. Troppe

contemplazioni dissociate e “illuminate” hanno lasciato troppe sleeping rocks *[NDT le formazioni rocciose in equilibrio precario naturale]* rovesciate, terre devastate, orme di morti e misteri grondanti di sangue nella cartografia che ha tracciato la mitologia della storia occidentale.

Anche con un esame modesto delle alfabetizzazioni di dominio e sfruttamento, è chiaro che coercizione e controllo sono i fondamenti delle istituzioni che perpetuano l’ordine sociale coloniale e la produzione di conoscenza. Ecco perché “decolonizzare il mondo accademico” è un errore. Integrare i sistemi di conoscenza indigeni nei quadri accademici occidentali (ovvero “indigenizzare”) è una forma di sincretismo pedagogico che crea ottime carriere per gli accademici indigeni (chi altro potrebbe specializzarsi?), pur preferendo e promuovendo implicitamente i modelli capitalistici di condivisione della conoscenza. Questo tipo di lavoro di recupero “decoloniale” va a caccia intellettualmente delle stesse contraddizioni su cui si basa, ma scaglia frecce retoriche contro la propria ombra. Dedica più tempo a studiare e citare europei defunti da tempo come Marx che ad abbracciare la saggezza dei nostri anziani, custodi dei medicamenti, e della terra.

Questo è l’analfabetismo del colonialismo d’insediamento; Non può immaginarsi altrove se non al centro del progresso della comprensione e del significato umani. Non può parlare veramente di giustizia o libertà senza vomitare le ossa semimasticate di foreste, specie estinte e generazioni future.

Si agita in distorsioni cognitive, esige quantificazioni e cifre mentre grida “giustizia climatica” mentre il suo respiro diffonde puzza di petrolio e metano. Costruisce “prigioni sostenibili” e pretende litio e uranio per alimentare il mondo che sta bruciando.

Su queste terre sembra che non esista altra storia se non quella che giustifica l’occupazione. Quindi o viviamo come personaggi trasparenti in fantasie coloniali, o al di fuori dei vincoli temporali del tempo dei coloni, dove siamo più completi. Non c’è una vera via di mezzo (perché se rimani intrappolato in quella zona morta, ti lacera dall’interno). Questo è il mito meticolosamente costruito del progresso affermato come modernità. Il suo sguardo putrefatto si fissa sul posizionamento delle esperienze nelle sue zone limitate di *post* e *pre*. È sia la conseguenza che l’obiettivo di ciò che propone come ordine per dominare e omogeneizzare tutti i modi di essere, proclamato sgargiantemente come civiltà. Un mostro febbricitante che consuma rabbiosamente la propria carne. Non ha smesso di distruggere abbastanza a lungo per percepire che la terra soffre, che la terra porta con sé traumi e che ci sono conseguenze. Si rifiuta di leggere i tramonti. Non ascolta il terreno. Archi di abete rosso che invitano alla comunione, non ne vede.

Questo è l’analfabetismo del colonialismo.

Con chi ti sei consultato? Ti sei consultato con la yucca? Hai chiesto il consenso?

Quando raccoglievo erbe con mio padre, lui mi metteva sempre in guardia: «Non andiamo a raccogliere erbe a caso. Dobbiamo conoscerne i nomi e fare loro un’offerta. Altrimenti è come dire ‘Ehi tu!’ a qualcuno. Potresti attaccare briga».

Lavorò per quasi vent’anni presso la clinica governativa dell’Indian Health Service nella cosiddetta Winslow, in Arizona. Aveva costruito un hooghan speciale, una segretaria e

un sistema per curare i pazienti. I medici allopatici cercavano di sminuire il suo lavoro praticamente a ogni piè sospinto. Quando vedevano risultati che loro stessi non riuscivano a ottenere, volevano documentare e mettere al bando le sue conoscenze. Lui li sfidò. Affermando che i suoi trattamenti a base di erbe erano specifici per ogni paziente e raccolti con preghiere, disse loro che non potevano semplicemente assumere la medicina vegetale senza quelle conoscenze. Scherzava su come i medici, che spesso chiamava «macellai», si limitassero a curare i sintomi e non riuscissero a capire come lui lavorasse con la natura. In una situazione (tra le tante) fu formalmente rimproverato per aver lavorato su un paziente a cui era stata programmata l'amputazione di un arto; il paziente si recò da lui, fu curato e l'arto fu salvato. I medici della clinica minacciarono mio padre di azioni legali, ma il paziente non volle farlo perché era guarito.

Alla fine, le pesanti restrizioni che i medici tentarono di imporre alla sua pratica lo portarono ad abbandonare il lavoro in ospedale.

Il presupposto imposto di un'occupazione discorsiva è la violenza incessante del colonialismo d'insediamento. Le alfabetizzazioni culturali indigene (come la conoscenza e i modi di vivere e di interagire con la terra) sono state soppiantate dalla cosiddetta letteratura e trasformate in armi nella gerarchia cronologica delle scienze coloniali della sua storia materiale: ovvero archeologia e antropologia. Le comprensioni sociali indigene sono state sovraimposte da quella che è stata definita "sovranità tribale". Una politica resa leggibile dall'imposizione violenta dell'autorità dei coloni e della temporalità al servizio della civiltà. L'autonomia indigena è incomprensibile al progressista civilizzato perché noi apparteniamo all'antichità, all'arretratezza, al primordiale, alla barbarie, alla tradizione, al passato, all'incivile. I colonizzatori amano pronunciare il termine "fascismo temporale". *Cosa? Vuoi tornare all'età della pietra?!*

La modernità è composta da caratteri ordinati, scritti su ogni superficie immaginabile come contenitore di dominio in questa disposizione temporale. Quindi offro questa retorica bellicosa, queste parole amare come raccolte di scritte contro il tempo sui muri dei bagni, nei vicoli e nei cassonetti tra le rovine del progresso coloniale.

Non possiamo provare empatia per uscire da questo ateneo di disumanizzazione e deprivazione.

Questo non è un lancio di incantesimi per atti di solidarietà o ulteriore pietà coloniale. La compassione non è comprensione e questo tipo di consapevolezza sprofonda nei suoi abissi più profondi senza azione, in particolare la presa di responsabilità e la trasformazione. La conoscenza è potere, ma quel potere non si realizza senza azione.

Nel 2014 ho scritto e pubblicato un saggio in formato zine con gli amici con cui lavoro tramite Indigenous Action, intitolato *Accomplices Not Allies (complici non alleati)*. Era un intervento contro la mercificazione della solidarietà e l'istituzionalizzazione dell'alleato come identità. Drew, uno dei "buoni cattivi bianchi" (come noi agitatori indigeni amiamo chiamarlo) nella Phoenix occupata, ed io stavamo esprimendo con nonchalance le nostre frustrazioni riguardo agli attivisti "*paracadutisti"* che imponevano la loro versione dell'antirazzismo bianco su ogni spazio che invadevano, quando lui disse: «Abbiamo bisogno di complici, non di alleati». Iniziai a scrivere e mi sentii subito sopraffatto e non qualificato: la maggior parte dei miei testi frammentari fino a quel momento erano sotto

forma di brevi fanzine sparse, testi di canzoni, poesie e comunicati stampa. Parlai del progetto a un amico radicale, di orientamento accademico, che scriveva prolificamente e gli disse che sentivo che la bozza aveva bisogno di essere rivista perché mancava di citazioni e di un quadro formale; mi offrirono la frase che aprì le porte alla mia scrittura: «Fallo solo diventare una provocazione». Mi rivolsi ad amici organizzatori che avevano le stesse critiche sugli autoproclamati alleati (prevalentemente) bianchi che si precipitavano in prima linea nelle lotte *per salvare la situazione*. E raccogliemmo i nostri pensieri infetti.

Per esperienza personale, la solidarietà sfruttatrice era la strada battuta nella merce geografica della resistenza indigena a Black Mesa. Milioni di dollari erano stati estorti dalla lotta regionale, non solo dalle miniere di carbone transnazionali o dai politici tribali corrotti, ma da infinite file di organizzazioni non profit e di qualche forma di organizzazione non governativa (di solito guidate da un "salvatore" bianco) che tendevano le mani e si riempivano le tasche. Dal nome di mia naalii (nonna) falsificato sugli assegni, a innumerevoli iniziative benefiche che raccoglievano somme incalcolabili che in qualche modo non arrivavano mai agli hooghan. Da autoproclamatisi guardiani e gatekeepers anarchici bianchi che usavano la credibilità del movimento o il capitale sociale come valuta, pubblicizzati come toppe o su fanzine in bianco e nero. La solidarietà è sempre stata una merce. Era resistenza, colonizzata. *Complici* era un impulso contro questa identità transazionale. Per molti versi, si è trattato di un progetto di alfabetizzazione per coloni, seminato dal fetido cumulo di compost di relazioni sia nutrienti che velenose cresciute ne La Lotta™.

Come spiego altrove in questo libro, parte dell'onere della diagnosi risiede nel modo in cui questa è legata alla prescrizione. *Complici* è stata una componente molto influente di questo processo, ma è stata anche cooptata e diventata comprensibile ai coloni che cercavano di giustificare il loro ruolo di produttori e distributori di solidarietà.

Poiché uno stato di alfabetizzazione da solo non si traduce in liberazione (anche se gli accademici molto probabilmente sosterrebbero che questo è il punto della *pedagogia degli oppressi* di Paulo Freire), la domanda risuona nelle nostre orecchie e persiste amaramente. È anche il suono di esplosioni spontanee di dolore, rabbia e gioia ribelle di fronte alla violenza dello stato. È il suono di un'auto della polizia in fiamme. È il suono degli scioperi della fame. È il suono del metallo che stride contro il metallo e delle scintille che sprizzano da una smerigliatrice angolare che taglia una cassetta di sicurezza. È il suono di parole scritte frettolosamente contro la disperazione. È il suono di lente camminate su sentieri sassosi verso sorgenti sacre. È il suono di gas lacrimogeni e spray al peperoncino. È il suono del petrolio che scorre attraverso oleodotti che si rompono e allagano acque sacre. È il suono di un anziano che tesse delicatamente la lana filata a mano. È il suono pulsante di arterie aperte che sanguinano nelle strade. È la pressione dei medici di strada che ferma l'emorragia. È il suono del mais che cresce. È il discorso inquietante di milioni di finestre in frantumi.

Una eco di disperazione riverbera attraverso canyon aridi e su lontani muri di cemento pieni di sovversioni ancestrali, è la cospirazione a gran voce della dissonanza anticoloniale. È il conflitto della cognizione dei coloni in disaccordo con se stessa, che risuona contro i suoi contorni e le sue contraddizioni. È il suono prepotente della disperazione e del fallimento, trasformato in un'arma nella pedagogia della negazione.

Le nostre sfide, i nostri sotterfugi, i nostri antagonismi anticoloniali hanno tutti una frequenza di risonanza naturale.

Questa è la strategia indelicata di rompere il vetro con il suono. Questo è parte di come diamo un senso a questo mondo, ancora una volta.

Gli accademici indigeni amano citare Patrick Wolfe nella sua affermazione secondo cui il colonialismo di insediamento è una “struttura, non un evento”. Qui offro frammenti di vetro, ossa e pensiero che vengono macinati insieme per creare un impacco illeggibile. Affermo che è responsabilità di coloro che conducono la lotta anticoloniale rompere le infrastrutture statiche del colonialismo di insediamento e trasformarlo in un evento.

La liberazione è dipinta in rosso ocra sulle ripide pareti del canyon. È sia una riconnessione radicale che la distruzione dei coloni resa leggibile attraverso le sue stesse distorsioni cognitive. Questo per dire che dovrebbe essere trasformata in un momento che possiamo collocare all’interno delle costellazioni pittografiche della memoria ancestrale.

Cattivi colonizzatori, dietro di noi.

NAAKI

Difendere il Sacro

CAPITOLO TRE
Difendere il Sacro

«Distruggerete completamente tutti i luoghi in cui le nazioni che state per spodestare hanno servito i loro dei: sui monti alti, sui colli, e sotto ogni albero verdeggiante»
— Deuteronomio 12:2

Il 6 dicembre 2012, lo stesso giorno in cui il Segretario Tom Vilsack del Dipartimento dell'Agricoltura degli Stati Uniti ("USDA") pubblicava il suo rapporto finale sui siti sacri e un memorandum inter-agenzia per lavorare alla loro protezione, lo US Forest Service, che è gestito proprio dall'USDA, presentava accuse federali contro di me e altre tre persone: Dawn Dyer, James Anders ed Evan Hawbaker. Fui trattenuto per cinque ore in una cella, con i piedi incatenati, una catena alla vita e i polsi ammanettati a dei ganci in quella stessa catena d'acciaio.

Per aver consegnato una lettera durante una protesta tre mesi prima, a noi quattro veniva contestato il reato di "minaccia, resistenza, intimidazione o interferenza con un ufficiale forestale impegnato, o in relazione al compimento delle sue funzioni ufficiali nella protezione, miglioramento o amministrazione del Sistema Nazionale delle Foreste." Uno dei nostri amici rischiava un'aggravante per "terrorismo" e gli investigatori stavano ancora cercando di identificare altri partecipanti all'azione.

Era piuttosto ironico che il rapporto preliminare dell'USDA e del Forest Service sulla politica per i siti sacri affermasse quanto segue:

> La storia dei Nativi Americani in America dopo il contatto e la colonizzazione europea è una storia di trauma: degradazione delle popolazioni e delle culture native per via delle malattie, appropriazione e rimozione dalle terre tradizionali, proibizione delle lingue indigene e dei modi di sussistenza tradizionali, separazione delle famiglie attraverso collegi e adozioni, soppressione delle religioni native americane, e vero e proprio genocidio. Queste azioni e altre, da parte di spagnoli, francesi, inglesi e, successivamente, del Governo e dei cittadini degli Stati Uniti, hanno lasciato un'eredità di trauma che continua a colpire le comunità native. Riconosciamo che le politiche di autodeterminazione e autogoverno sono pensate per porre rimedio a parte di quel danno. Riconosciamo inoltre che la continuità e l'accesso ai Siti Sacri dei Nativi Americani rappresentano un elemento essenziale per una guarigione necessaria. Ignorare il valore dei Siti Sacri dei Nativi Americani significherebbe perpetuare il ciclo di trauma.

Il 21 settembre 2012, più di una dozzina di persone consegnarono delle lettere presso l'ufficio dello US Forest Service del Coconino National Forest, durante un'azione teatrale nella cosiddetta Flagstaff, per intervenire sulla revisione della politica USDA riguardo i luoghi sacri. Alcuni di noi indossavano tute protettive e tenevano cartelli per "mettere in quarantena" l'ufficio. Ci stavamo concentrando in particolare sul ruolo del Forest Service nell'autorizzare l'espansione del comprensorio sciistico e la produzione di neve da acque reflue trattate sui San Francisco Peaks, un luogo nel nord dell'Arizona gestito come "terra pubblica" e considerato sacro da tempi immemorabili da più di tredici Nazioni indigene.

Sembrava tutt'altro che una coincidenza che due settimane dopo i nostri arresti, l'Arizona Snowbowl, resort sciistico di proprietà privata, fosse destinato a diventare la prima e unica stazione sciistica al mondo a produrre neve usando al 100% acque reflue trattate.

Le accuse che stavamo affrontando ci furono comunicate da un giornalista (poiché i mandati erano secretati) prima che gli US Marshals potessero eseguire i numerosi blitz che stavano pianificando. Io, Dawn e Jim, gli rovinammo la sorpresa e ci consegnammo spontaneamente, su consiglio di un avvocato. Evan era fuori città, motivo per cui, a quanto pare, avevano esitato a procedere con i blitz. Quando il nostro gruppo e i sostenitori si presentarono nella piccola hall del tribunale federale, i Marshals ci dissero di tornare dopo circa mezz'ora, perché non erano ancora pronti. Restammo un attimo fuori a radunarci, poi entrammo, ci misero le manette, ci portarono al piano superiore nelle celle, e quindi ci incatenarono. Dopo un po', ci fecero entrare uno alla volta in una stanza per gli interrogatori dove gli agenti cercarono di interrogarci. Eravamo preparati a questo, e non dicemmo nulla.

Mentre stavo davanti al giudice federale, il pubblico ministero chiese ripetutamente che io e le altre persone incriminate venissimo banditi da qualsiasi area dei San Francisco Peaks e da tutta la Coconino Forest Service come condizione per il rilascio. Tentarono di presentarmi come un leader e affermarono di essere preoccupati per la possibilità di ulteriori proteste. Avevo lavorato con un avvocato pro bono di nome Matthew Brown in un caso precedente, e lui venne in auto dalla cosiddetta Phoenix per rappresentarmi. Sostenne che la mia pratica religiosa era direttamente connessa ai San Francisco Peaks, e che vietarmi l'accesso alla Montagna Sacra sarebbe stato come impedirmi di andare in chiesa. Il giudice accettò di non vietarmi l'accesso alle Peaks, ma mi avvertì che se avessi infranto la legge usando la mia spiritualità come "un atto di sotterfugio", sarei stato imprigionato fino al processo. Dopo quella prova, uscimmo e ci riunimmo con amici e parenti.

Dopo mesi di procedimenti legali, il nostro gruppo fu costretto ad accettare un patteggiamento, per evitare l'aggravante di terrorismo che uno dei nostri amici stava affrontando in relazione alle accuse.

Quell'azione fu una tra le tante messe in atto da me e da amici per contrastare il genocidio culturale in corso, perpetuato attraverso la profanazione di Doko'o'osliid (i San Francisco Peaks), una delle sei Montagne sacre nella cosmologia Diné.

Per i Diné non esiste alcuna dicotomia tra spirito e natura, noi siamo di questa Terra, e quindi dove esiste una crisi ambientale, esiste anche una crisi sociale. Nessuno può vivere senza aria pulita, acqua pulita o terra pulita: questi sono i termini più basilari di ciò

che significa essere “popolo della Terra”, o Indigeni. Condividiamo la responsabilità di prenderci cura e di proteggere Nahasdzáán (Madre Terra).

Ci sono molti tentativi, da parte dei colonizzatori, di definire i siti sacri in termini giuridici, antropologici o sociologici, ma la loro natura resta sfuggente e incomprensibile alla comprensione occidentale. Questo analfabetismo del sacro non è dovuto a una mancanza di riferimenti equivalenti o di studi, ma nasce da una dissonanza cosmologica che appartiene a un modo di non essere, quello del materialismo, radicato nel dominio, nel controllo e nello sfruttamento.

Sebbene i Popoli Indigeni possano affermare che l’intera Terra e l’esistenza siano sacre, poiché esiste una relazione spirituale con la creazione, possiamo anche individuare luoghi o aree specifiche (montagne, corsi d’acqua, sepolture, elementi naturali, ecc.) che sono spazi di distinzione spirituale.

Sebbene i contesti indigeni siano diversi riguardo a cosa costituisce un luogo sacro, in linea generale si tratta di aree (inclusi i paesaggi visivi) o siti specifici di emersione, dimora delle divinità, luoghi di offerta, luoghi dove si raccolgono erbe che non crescono altrove, habitat o origine di alcune specie, e molto altro ancora. Sono luoghi che occupano una posizione centrale nelle relazioni che i Popoli Indigeni hanno con la creazione. Più spesso sono luoghi di guarigione, di guida e di rinnovamento.

La difesa delle terre ritenute sacre dai Popoli Indigeni è la prima linea nelle lotte per la nostra esistenza. Se desideriamo esistere, dobbiamo continuare a difendere il sacro e liberare Madre Terra. Difendere il sacro significa reagire per proteggere Madre Terra, ovvero l’esistenza stessa.

Dai Sacri San Francisco Peaks, a Black Mesa, Red Butte e oltre, la storia della colonizzazione è incisa nei paesaggi sacri che ho conosciuto crescendo. L’edificio della “civiltà” occidentale è ancora oggi scolpito dentro e attraverso le terre sacre, con atti di profanazione che perpetuano invasione spirituale, occupazione e conquista. Sono l’obiettivo di individui e corporazioni che non vedono Madre Terra come un’entità vivente, ma solo come una risorsa da sfruttare per il profitto materiale.

Ogni sito sacro che oggi è minacciato di profanazione affronta qualche forma di estrazione di risorse. Che si tratti di carbone sotto Black Mesa/Big Mountain, oro al Mount Tenabo, rame sotto Oak Flat, petrolio nell'Arctic National Wildlife Refuge, gas naturale a Chaco Canyon, uranio a Red Butte e Mount Taylor, sfruttamento geotermico a Medicine Lake, telescopi sul Mount Graham e Mauna Kea, ampliamento autostradale attraverso South Mountain e il Petroglyph National Monument, arrampicata su roccia a Bear Lodge, estrazione di litio a Thacker Pass, costruzione del muro di confine a Quitobaquito Springs, attività ricreative sui San Francisco Peaks o trasporto di petrolio dalla Bakken Formation attraverso il Lake Oahe; questi luoghi sacri sono minacciati da forme di colonialismo estrattivo o di sfruttamento delle risorse, dovute tutte alla mercificazione della natura.

Guerra spirituale

Le politiche degli “Stati Uniti” nei confronti dei Popoli Indigeni sono state un processo sistematico di annientamento fisico, sociale e spirituale.

Queste politiche sono radicate in una violenza religiosa di massa, razzializzata e di genere, come diffusione genocida della "civiltà" su queste terre, a partire dal 1492 e che continua ancora oggi.

Nel 1493, la Bolla papale *Inter Caetera* fu emessa da Papa Alessandro VI. Il documento istituiva la "Dottrina della Scoperta" e fu centrale nella strategia di cristianizzazione spagnola per assicurarsi il "diritto esclusivo" di schiavizzare i Popoli Indigeni e le terre invase da Colombo l'anno precedente. Questo decreto conteneva anche una minaccia esplicita del Papa: assimilare con la forza i Popoli Indigeni al Cattolicesimo per rafforzare l'"Impero Cristiano".

Questa dottrina del dominio/dominazione e della civiltà ha generato schemi generazionali successivi di guerre genocide ed ecocide condotte dai coloni europei contro le vite, le terre, lo spirito e il mondo vivente di tutte le nostre relazioni.

La violenza religiosa dei "conquistadores" spagnoli fu codificata nel loro *Requerimiento* del 1510, che veniva pronunciato ritualmente mentre invadevano terre indigene, costruivano missioni, e uccidevano o schiavizzavano coloro che si rifiutavano di essere conquistati.

Il *Requerimiento* fungeva da minaccia ai Popoli Indigeni: sottomettersi all'autorità religiosa del Papa cattolico romano e all'autorità politica della Spagna oppure essere distrutti:

> ...con l'aiuto di Dio, entreremo potentemente nel vostro paese, e vi muoveremo guerra in tutti i modi e con tutti i mezzi in nostro potere, e vi assoggetteremo al giogo e all'obbedienza della Chiesa e delle Loro Maestà; prenderemo voi, le vostre mogli e i vostri figli, e li faremo schiavi, e in quanto tali li venderemo e li disporremo come Loro Maestà comanderanno; vi porteremo via i beni, e vi infliggeremo tutto il male e il danno che potremo, come a vassalli che non obbediscono, rifiutano di accogliere il loro signore, e gli resistono e lo contraddicono...

La resistenza indigena al terrore dell'invasione spagnola fu continua e si manifestò, ad esempio, in un'insurrezione fallita guidata da Toypurina nel 1785, e nella potente Rivolta dei Pueblo del 1680, avvenuta un secolo prima.

Toypurina era una donna medicina Kizh responsabile della pianificazione e della guida di una ribellione contro la brutale Missione Spagnola San Gabriel nella cosiddetta California. Mobilitò i villaggi Kizh affinché partecipassero a un attacco coordinato contro la missione. Fu catturata insieme ad altri e processata quando uno dei suoi stessi compaesani tradì i suoi piani.

Nel testo *Sources of Rebellion: Indian Testimony and the Mission San Gabriel Uprising of 1785*, Steven Hackel riporta che, interrogata sull'attacco, Toypurina dichiarò:

> [Odiavo] i padri e tutti voi, per aver vissuto qui sulla mia terra natia, per aver invaso la terra dei miei antenati [sic] e saccheggiato i nostri domini tribali... Sono venuta [alla missione] per ispirare i vili codardi

a combattere, e non a tremare alla vista dei bastoni spagnoli che sputano fuoco e morte, né a vomitare per il fetore delle armi da fuoco — e farla finita con voi, invasori bianchi!

Negli anni 1670, il governatore spagnolo del "Nuovo Messico" fece giustiziare e torturare i praticanti della medicina di Ohkay Owingeh per il loro rifiuto di assimilarsi al Cattolicesimo. Un sopravvissuto alle torture, di nome Po'Pay, coordinò una rivolta armata insieme ad altri Pueblo in un attacco su vasta scala contro le forze spagnole, riuscendo a scacciare i colonizzatori dalla regione per oltre un decennio.

Nel libro *Sacred Violence in Early America*, Susan Juster chiarisce che «...le colonie nordamericane dell'Inghilterra furono progettate in larga misura per essere armi di guerra religiosa — avamposti di frontiera che avrebbero fermato l'espansione degli imperi cattolici e stabilito un punto d'appoggio per la causa protestante nel Nuovo Mondo».

Quando quei coloni si ribellarono contro i loro oppressori monarchici (iniziando con l'atto profano di gettare il tè — prodotto coloniale — travestiti da indigeni), perpetuarono il genocidio insieme alla schiavitù dei nostri parenti africani indigeni, per costruire la ricchezza che ha generato l'impero che oggi ci troviamo ad affrontare.

Nel 1823, la "Dottrina della Scoperta" fu inserita nel diritto statunitense come strumento per negare i diritti territoriali ai Popoli Indigeni, nel caso della Corte Suprema *Johnson v. McIntosh.* Con decisione unanime, il giudice capo John Marshall scrisse che le nazioni cristiane europee avevano assunto il pieno controllo delle terre dell'"America" durante l'Età delle Scoperte. E dichiarando l'indipendenza dalla Corona d'Inghilterra nel 1776, egli osservò che gli Stati Uniti avevano di fatto — e dunque per legge — ereditato l'autorità su quelle terre dalla Gran Bretagna, «nonostante l'occupazione dei nativi, che erano pagani...» Secondo la sentenza, i Popoli Indigeni non avevano alcun diritto come nazioni indipendenti, ma solo come inquilini o residenti degli Stati Uniti sulle proprie terre.

Papa Francesco, capo della Chiesa cattolica, ha rilasciato una dichiarazione ufficiale il 30 marzo 2023, condannando «atti di violenza, oppressione, ingiustizia sociale e schiavitù, compresi quelli commessi contro i popoli indigeni.» Il più importante patriarca religioso ha affermato che la Chiesa «...ripudia quei concetti che non riconoscono i diritti umani intrinseci dei popoli indigeni, inclusa quella che è diventata nota come dottrina legale e politica della 'dottrina della scoperta'».

Le parole del Papa, per quanto possano essere state preparate con sincerità, non fanno nulla per denunciare e porre fine alla missionizzazione cristiana globale ancora in corso nei confronti dei Popoli Indigeni. L'eredità politica e militare della Dottrina rimane e J*ohnson v. McIntosh* non è mai stata annullata. Questa ripudiata arriva con oltre 500 anni di ritardo.

La resistenza indigena è sempre stata una questione sia di guerra spirituale sia di guerra militare.

Il leader Shawnee Tecumseh era ben noto per la sua intelligenza politica e militare, così come lo era suo fratello minore Tenskwatawa, il quale, in qualità di praticante spirituale, profetizzò la fine della colonizzazione da parte dei "figli dello spirito maligno" europei attraverso un ritorno alla cultura e un completo rifiuto dei loro modi.

Samuel G. Drake cita Tecumseh in *The Book of the Indians; or, the Biography and History of the Indians of North America, from its first discovery to the year 1841:*

> L'essere interiore, che comunica con le epoche passate, mi dice che un tempo — e fino a poco tempo fa — non c'erano uomini bianchi su questo continente; che allora apparteneva tutto ai popoli rossi, figli degli stessi genitori, posti su questa terra dal Grande Spirito che li ha creati, per custodirla, attraversarla, goderne i frutti, e popolarla con la stessa stirpe, un tempo felice, poi resa infelice dagli uomini bianchi, che non sono mai soddisfatti e sempre invadono. Il modo, e l'unico modo, per fermare e contrastare questo male, è che tutti gli uomini rossi si uniscano nel rivendicare un diritto comune ed eguale alla terra, com'era in origine, e com'è giusto che sia ancora oggi; poiché essa non fu mai divisa, ma appartiene a tutti per l'uso di ciascuno. Nessuna parte ha il diritto di vendere, nemmeno tra loro, tanto meno agli stranieri — coloro che vogliono tutto, e non si accontentano di meno.

Nel 1876, la resistenza per proteggere la sacra Paha Sapa (Black Hills) dal colonialismo d'insediamento legato alle risorse si intensificò, mentre i coloni accorrevano nella zona in cerca d'oro. La Battaglia di Greasy Grass e l'uccisione del generale Custer furono profetizzate dal leader spirituale Hunkpapa Lakota, Tatanka-Iyotanka (Toro Seduto), durante una cerimonia di Sun Dance (Danza del Sole). Tatanka-Iyotanka avrebbe avuto una visione di «soldati che cadevano nel suo accampamento come cavallette dal cielo». La profezia si avverò.

Il 29 dicembre 1890, 300 Lakota — uomini, donne e bambini — furono massacrati dal 7º Cavalleggeri dell'esercito statunitense. Temendo che fosse in corso una rivolta indigena, attaccarono una pacifica Ghost Dance a Wounded Knee, in quello che oggi è chiamato South Dakota. Tra il 1889 e il 1890, il movimento della Ghost Dance, fondato dal praticante spirituale Northern Paiute Wovoka, si diffuse come un incendio tra molte Nazioni indigene. Sebbene Wovoka fosse, a quanto pare, influenzato da alcune credenze cristiane, egli profetizzò:

> ...l'uomo bianco, miei figli, presto non ci sarà più. Ora non dovete odiare l'uomo bianco. Questo ritarderebbe soltanto la sua fine. Ma se farete la danza che vi insegnerò, tutti gli antenati torneranno. E i bisonti rinasceranno. E voi vivrete per sempre. Per sempre nella libertà che noi, come popolo indiano, un tempo conoscevamo.

La Ghost Dance fu un movimento cerimoniale spirituale volto a unificare le Nazioni indigene e a respingere l'invasione coloniale.

Due settimane prima del massacro di Wounded Knee, Tatanka-Iyotanka (Toro Seduto) fu preso di mira dalle forze coloniali statunitensi come istigatore di quella che gli invasori coloni temevano fosse un'insurrezione della Ghost Dance. Durante l'arresto, scoppiò un conflitto e Toro Seduto, insieme a diversi suoi parenti, fu ucciso a colpi d'arma da fuoco. Sebbene la visione di Wovoka avesse ispirato una resistenza spirituale di fronte

al genocidio, in molti sensi Wounded Knee divenne un simbolo di quella sconfitta e molte Ghost Dance furono costrette a passare alla clandestinità — alcune continuano ancora oggi. Venti medaglie d'onore furono assegnate ai soldati degli "Stati Uniti" che parteciparono al massacro di massa.

Dopo il massacro di Wounded Knee, la politica statunitense nei confronti dei Popoli Indigeni passò dallo sterminio diretto all'assimilazione forzata. Come parte di questo cambiamento strategico, il generale dell'esercito Richard Pratt creò il primo collegio fuori riserva finanziato dal governo, con la missione di "Uccidere l'indiano, salvare l'uomo." Pratt e altri colonizzatori dell'epoca affermavano chiaramente che si trattava di un progetto di civilizzazione. Pratt dichiarò: «Trasferisci il neonato nato selvaggio nell'ambiente della civiltà, e crescerà acquisendo una lingua e delle abitudini civilizzate». I collegi per nativi erano una tattica di assimilazione violenta basata sulla "civilizzazione" dei Popoli Indigeni secondo l'ordine sociale, politico ed economico dominante. Nel 1885, il Commissario per gli Affari Indiani Hiram Price affermò: «...è più economico educarli che combatterli». Un altro politico coloniale, Carl Schurz, chiarì la logica economica dietro questa strategia, dichiarando: «...uccidere un indiano in guerra costa un milione di dollari, mentre costa solo 1.200 dollari istruire un bambino indigeno per otto anni».

A partire dal 1860, i governi degli "Stati Uniti" e del "Canada" istituirono politiche di guerra spirituale che portarono ad attacchi contro intere generazioni di bambini indigeni. Inizialmente, i bambini condotti nelle prigioni a cielo aperto di un'agenzia, riserva o territorio insieme alle loro famiglie non erano considerati tutelati dallo Stato, ma ostaggi da assimilare. Ispirandosi ai modelli coloniali secolari di Spagna e Francia, il primo passo fu l'istituzione di scuole obbligatorie in loco. Venivano imposti i sistemi linguistici europei, e le scuole erano gestite da missionari cristiani o membri del clero. Poiché tale sistema non produceva il livello di assimilazione totale desiderato, fu successivamente integrato, sostituito o modificato fino a includere esplicitamente una politica istituzionale di rapimento di bambini indigeni, strappati alle loro famiglie. Venivano rinchiusi con la forza lontano dalle loro case, trattenuti in ambienti completamente estranei nei collegi per nativi, dove subivano abusi fisici, sessuali ed emotivi. Erano soggiogati e confinati a un bombardamento culturale spietato e ineludibile. I collegi per nativi, noti come Residential Schools in "Canada", erano progettati per assimilare brutalmente i bambini indigeni nella società dei coloni bianchi. Controllo, obbedienza, sottomissione e cancellazione culturale erano la norma quotidiana, imposta con violenza. I bambini venivano sistematicamente puniti per aver praticato la loro spiritualità o anche solo per aver parlato la propria lingua.

Ancora oggi, migliaia di bambini indigeni giacciono sepolti in fosse comuni e tombe anonime nei terreni di ex collegi disseminati tra il "Canada" e gli "Stati Uniti".

Il sistema scolastico coloniale suprematista bianco fu esplicitamente progettato per imporre con violenza i valori cristiani e capitalisti, al fine di produrre membri produttivi dell'ordine civilizzato. Queste istituzioni violente, militari e cristiane, di separazione, assimilazione forzata e abusi fisici e sessuali estremi furono così efficaci che la strategia fu replicata da altre forze coloniali, incluso il cosiddetto Canada, fino all'"Australia" e oltre.

Il sistema progettato dagli invasori coloni per annientare il sapere Indigeno e sostituirlo con il proprio è tuttora in funzione. Un tempo eravamo costretti a frequentare le scuole del colonizzatore per apprenderne i modi e partecipare al suo progetto di civilizzazione. Oggi

vi entriamo volontariamente, sediamo nelle sue aule e avanziamo il nostro status sociale nell'ordine coloniale capitalista.

Sebbene si proclamino intenti di "decolonizzare" l'accademia, abbiamo studiosi indigeni che continuano a realizzare i sogni di colonizzatori come Pratt. L'istituzione dell'istruzione superiore coloniale è progettata per produrre una classe dirigente d'élite all'interno delle comunità indigene, che modella e sottomette i sistemi di conoscenza culturale per soddisfare l'espansione economica e politica coloniale. Questa è la maledizione della canzone "Go My Son" (una composizione tristemente nota, occasionalmente eseguita alle cerimonie di laurea indigene) scritta da mormoni per incentivare l'auto-assimilazione tramite i sistemi educativi neocoloniali.

Dalla strategia di assimilazione forzata "uccidi l'indiano e salva l'uomo" nei collegi, alle tattiche di proibizione linguistica, negazione della storia, furto e recinzione delle terre, interruzione e criminalizzazione della cerimonia (tramite la restrizione dell'uso del peyote, il controllo dell'uso delle piume d'aquila, ecc.), fino alla profanazione dei luoghi sacri, l'eredità dei coloni suprematisti bianchi e del colonialismo d'insediamento delle risorse è stata perpetrata nella distruzione sistematica delle forme di vita indigene in tutto un emisfero sotto forma di una politica e pratica continuativa di genocidio ecologico e culturale.

La brutale progressione di ciò che viene definito modernità è stata una guerra costante, sia fisica che spirituale.

No Justice on Stolen Land

Nell'epoca americana, dall'ottocento fino all'approvazione dell'American Indian Religious Freedom Act (AIRFA) del 1978 da parte del Congresso degli "Stati Uniti", i Popoli Indigeni negli "Stati Uniti occupati" non godevano di alcun diritto religioso, e le cerimonie tradizionali erano vietate e dichiarate illegali.

Nel 1892, il Commissario per gli Affari Indiani Thomas H. Morgan rinnovò una dichiarazione chiarendo che:

> Qualsiasi indiano che pratichi le cosiddette arti dei medicine-men, o che ricorra a qualsiasi artificio o espediente per impedire agli indiani della riserva di adottare e seguire abitudini e occupazioni civilizzate, o che adotti qualsiasi mezzo per impedire la frequenza scolastica dei bambini, o che utilizzi arti da indovino per impedire agli indiani di abbandonare i riti e costumi barbari, sarà considerato colpevole di un reato, e in caso di condanna, per la prima infrazione sarà imprigionato per un periodo non inferiore a dieci e non superiore a trenta giorni...

L'ipocrisia del principio costituzionale degli "Stati Uniti" della "libertà religiosa" appare più evidente nella lotta per proteggere i luoghi sacri indigeni. Oggi, i Popoli Indigeni non hanno alcuna protezione legale garantita per i luoghi sacri minacciati, che si trovano in gran parte su quelle che vengono chiamate "terre pubbliche."

Quando si tratta di difendere terre sacre, i Popoli Indigeni non hanno alcuna possibilità significativa nel contesto giuridico degli Stati Uniti. Siamo costretti a cercare mezzi creativi

per proteggere i luoghi sacri con strategie che spesso sono una combinazione delle seguenti categorie:

1. Amministrativa: permessi, processi pubblici, periodi di commento, audizioni, accordi di co-gestione, ecc.
2. Legale: cause legali e ricorsi.
3. Economica: boicottaggi, disinvestimenti, acquisizioni, ecc.
4. Azione Diretta: blocchi e occupazioni.
5. Appelli Internazionali: tipicamente attraverso le Nazioni Unite.

Per molti versi, l'intero libro è una risposta ai limiti di queste strategie appena elencate. Ho intenzionalmente escluso la "Sensibilizzazione" da questa lista, poiché non è ciò che gli organizzatori definirebbero un "veicolo strategico" per il cambiamento (anche se comunicazione esterna, propaganda, costruzione del messaggio, ecc. sono elementi di qualsiasi strategia). Sono stato direttamente coinvolto nell'organizzazione e nel supporto di oltre due dozzine di campagne per la difesa di terre sacre che hanno applicato tutte queste strategie, con risultati misti, e per lo più fallimentari. La maggior parte delle sezioni e dei capitoli che seguono metteranno in discussione questi limiti.

++++

Nel 1978, il principale promotore dell'AIRFA al Congresso, il senatore Abourezk, dichiarò:

> I rappresentanti delle società religiose tradizionali indigene hanno cercato di tutelare i propri diritti: accedere ai luoghi religiosi sacri, utilizzare diverse sostanze naturali e fauna selvatica nella pratica della propria religione e ottenere privacy per cerimonie sacre. La violazione di questi diritti si è verificata costantemente a causa dell'applicazione delle leggi sulla conservazione, che non hanno tenuto conto dell'impatto su tali pratiche religiose e culturali indigene.

Questa legge era originariamente intesa a proteggere tutte le forme di pratiche spirituali indigene, ma non riuscì a tutelare i siti sacri nei successivi procedimenti giudiziari, come in *Wilson v. Block* (1983) e *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association* (1988).

Wilson v. Block era una causa intentata per bloccare la costruzione di un'area sciistica sui San Francisco Peaks. Come primo caso legale relativo ai luoghi sacri che metteva alla prova l'AIRFA, i giudici stabilirono: «L'AIRFA richiede alle agenzie federali di prendere in considerazione, ma non necessariamente di dare priorità, ai valori religiosi indigeni. Non vieta alle agenzie di adottare tutti quegli usi del suolo che entrano in conflitto con le credenze o pratiche religiose tradizionali indigene».

Nel caso *Lyng*, la Corte Suprema esaminò la questione della protezione del Primo Emendamento applicata ai siti sacri. Il Servizio Forestale degli Stati Uniti aveva tentato di disboscare e costruire una strada attraverso Chimney Rock, un luogo sacro per le Nazioni Karok, Tolowa e Yurok, situato in un'area occupata nota come Six Rivers National Forest. Sebbene la stessa Valutazione d'Impatto Ambientale del Servizio Forestale dichiarasse che Chimney Rock sarebbe stato danneggiato in modo irreparabile, gli interventi proposti

vennero approvati. In risposta, un gruppo chiamato Northwest Indian Cemetery Protective Association intentò causa. La Corte Suprema degli "Stati Uniti" stabilì infine che, a meno che non vi fosse un'intenzione specifica da parte del governo di ostacolare una religione, o che l'azione governativa costringesse individui ad agire contro le proprie credenze religiose, il Primo Emendamento non forniva alcuna protezione contro azioni governative che impattavano o persino distruggevano un sito sacro.

Insieme alla *Wilson v. Block*, la sentenza *Lyng* stabilì ulteriormente che l'AIRFA non era utilizzabile come strumento giuridico per la protezione dei luoghi sacri. A seguito della decisione *Lyng*, quando un'azione governativa minaccia un sito sacro, un praticante spirituale indigeno non ha alcuna tutela applicabile basata sul Primo Emendamento in riferimento alla libertà religiosa. Nella sentenza della Corte Suprema sul caso Lyng, venne istituita una giustificazione legale per la distruzione dei luoghi sacri indigeni e il genocidio culturale:

> ...Gli effetti incidentali dei programmi governativi, che possono interferire con la pratica di certe religioni, ma che non hanno alcuna tendenza a costringere individui ad agire contro le proprie convinzioni religiose, non obbligano il governo a fornire una giustificazione impellente per azioni altrimenti legali... Anche supponendo che le azioni del governo in questo caso distruggeranno virtualmente la capacità degli indiani di praticare la loro religione, la Costituzione semplicemente non fornisce un principio che possa giustificare l'accoglimento delle rivendicazioni legali [dei Popoli Indigeni].

Casi giudiziari come *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association, Wilson v. Block* e *Navajo Nation v. US Forest Service* dimostrano chiaramente che non esiste alcun meccanismo legale — né l'American Indian Religious Freedom Act, né il Religious Freedom Restoration Act, né la Costituzione degli Stati Uniti — per la protezione delle terre sacre. Pertanto, il ricorso legale rimane un'opzione precaria e potenzialmente disastrosa, in quanto la giurisprudenza negativa può influenzare le decisioni giudiziarie in altri casi relativi ai conflitti sulle terre sacre.

Lo studioso e autore indigeno Vine Deloria, Jr. ha riassunto i fallimenti dell'AIRFA e delle tutele legali generali per i luoghi sacri indigeni nel saggio *Sacred Lands and Religious Freedom*:

> Attualmente, i rimedi legali per i praticanti religiosi indiani sono limitati alle procedure previste da varie leggi sulla conservazione ambientale e storica che, in alcune circostanze, possono fornire un mezzo indiretto per la protezione dei siti. L'unica legge esistente che affronta direttamente questo problema, l'American Indian Religious Freedom Act del 1978, è semplicemente una dichiarazione politica "sdentata". Sebbene abbia portato ad alcune normative e politiche amministrative che prevedono limitate opportunità aggiuntive di contributo, non fornisce alcuna appello legale per i praticanti lesi.

Come meccanismo amministrativo federale per valutare l'impatto ambientale delle azioni, il National Environmental Protection Act (NEPA) è stato approvato nel 1970. Il NEPA

classifica i luoghi sacri come “risorse culturali”. La legge si è dimostrata incoerente e insufficiente, in quanto un’agenzia federale può decidere di approvare uno sviluppo distruttivo indipendentemente dagli impatti culturali riscontrati nei processi di valutazione o dichiarazione di impatto. Ad esempio, la Nazione Washoe ha collaborato con successo con il Servizio Forestale, che ha approvato un divieto di attività di arrampicata su roccia che profanava “Cave Rock” in una Dichiarazione di Impatto Ambientale (SIA) secondo le linee guida NEPA, eppure la stessa agenzia ha operato contro gli interessi indigeni nella protezione di aree come i San Francisco Peaks e il Monte Graham nell’”Arizona” meridionale. Nel procedimento giudiziario su Cave Rock, in cui il Servizio Forestale è stato citato in giudizio dagli scalatori, i giudici hanno confermato la decisione del Servizio Forestale non perché il sito fosse sacro, ma per le sue proprietà storiche e naturali.

Nel 1996, l’allora presidente dei cosiddetti “Stati Uniti” Bill Clinton ha emanato l’Ordine Esecutivo 13007 sui siti sacri. L’ordine impone alle agenzie federali di gestione del territorio di garantire l’accesso e l’utilizzo dei siti sacri. Richiede inoltre alle agenzie di sviluppare procedure per la consultazione delle nazioni indigene interessate.

Le suddette politiche si sono dimostrate insufficienti, poiché la consultazione è spesso considerata una formalità, le considerazioni sono limitate alle “tribù riconosciute a livello federale” e l’Ordinanza Esecutiva 13007 definisce in modo restrittivo i siti sacri e lascia l’applicazione dell’ordine all’interpretazione delle agenzie federali.

L’applicazione incoerente del NEPA da parte delle agenzie federali di gestione del territorio, le diverse interpretazioni della 13007 e la visione della consultazione come una formalità da spuntare, dimostrano l’ostile concezione dell’architettura amministrativa della “giustizia” per gli stili di vita dei popoli indigeni in relazione alle terre sacre. Se una chiesa cristiana e una montagna sacra vengono intenzionalmente distrutte, una viene moralmente e giuridicamente condannata come atto di terrorismo, mentre l’altra è considerata progresso. Questo è ciò che intendiamo quando affermiamo “Nessuna giustizia sulle terre rubate”. Le leggi dei colonizzatori sono concepite per favorire la società dei coloni.

Dai progetti minerari industriali su larga scala che devastano interi santuari, fino al praticante tradizionale che si guarda le spalle preoccupato che i poliziotti armati del Servizio Forestale possano interrogarlo mentre raccoglie erbe per le cerimonie, queste leggi hanno ben poco valore quando il sacro viene profanato giuridicamente. Nel 2012, i praticanti di medicina dell’Indigenous Elders and Medicine Peoples Council si sono riuniti ai piedi del Dook’o’ooslííd e hanno acceso un fuoco cerimoniale, mentre il Servizio Forestale imponeva restrizioni su falò e campeggio. Un piccolo tizzone ardente era stato conservato per la cerimonia, ma il Servizio Forestale ha ritenuto che fosse una minaccia tale da mobilitare diversi agenti armati con un’unità cinofila per circondare il raduno spirituale e spegnere il tizzone ardente con l’acqua. Hanno minacciato di arrestare chiunque fosse intervenuto e una persona alla fine è stata denunciata. I praticanti tradizionali hanno dichiarato:

> Proviamo profonda tristezza per il Servizio Forestale, che non ha dato nessuna possibilità di scelta agli Anziani Indigeni e al Medicine Peoples Council. La scelta di violare i nostri protocolli culturali o di affrontare implicazioni legali non è coerente con la creazione di un rapporto di collaborazione con i Popoli Indigeni. Il fuoco sacro

> continuerà. Ci rifiutiamo di partecipare a questa atrocità; non spetta al Servizio Forestale decidere se interrompere o meno queste preghiere.

In assenza di valide opzioni amministrative e legali, i popoli indigeni sono costretti a sottoporre la propria sopravvivenza culturale a un processo intrinsecamente antagonista e ad applicare strategie alternative per ottenere una protezione limitata per i luoghi sacri.

La Bears Ears Inter-Tribal Coalition ha esercitato pressioni con successo per la designazione a Monumento Nazionale a gestione congiunta. La stessa strategia è stata presa in considerazione dagli Apache San Carlos per la protezione della sacra Oak Flat vicino a "Globe, Arizona", minacciata dall'estrazione di rame su larga scala. Tuttavia, anche queste designazioni forniscono solo un sollievo indiretto dalle violazioni spirituali e, per loro natura, hanno un impatto limitato a un'area specifica. Non garantiscono il "libero esercizio della religione".

In alcuni casi, come la lotta ai San Francisco Peaks, gli sviluppatori che minacciavano i luoghi sacri hanno offerto delle "acquisizioni". I praticanti spirituali hanno categoricamente respinto queste offerte, riconoscendo che ciò avrebbero costituito un pagamento di riscatto agli sviluppatori per aver minacciato le terre sacre e che accettando avrebbero alimentato ulteriormente un mercato per tali minacce.

Altre strategie economiche per la protezione dei luoghi sacri possono essere articolate in modo semplice: far andare male l'attività di distruzione della Terra finché non cessa. Il più delle volte le campagne economiche (avviate in concomitanza con strategie amministrative e legali) si concentrano su boicottaggi e disinvestimenti contro banche, appaltatori e altri stakeholder. Queste campagne hanno un impatto limitato alle risorse materiali e alle inclinazioni che gli sviluppatori che uccidono la Terra possono avere (offro ulteriori critiche su questa strategia nel capitolo sei).

Il principio di "giustizia" basato sull'equità e sull'imparzialità giuridica, economica o sociale è un miraggio in un orizzonte di paesaggi profanati. Ecco perché non possiamo conciliare le ipocrisie religiose attraverso riforme economiche o politiche: questo significa che finché l'occupazione coloniale e l'estrazione di risorse esisteranno su queste terre, il sacro sarà sempre minacciato e tali minacce saranno invariabilmente sanzionate. Le campagne basate sulla violazione dei "diritti" civili, religiosi e umani propugnano l'inclusione e la parità di trattamento dei popoli indigeni nella società coloniale. Questo fa parte della fallacia della "democrazia", le nozioni di "giustizia" economica e politica favoriscono il dominio coloniale e la prigionia: non potrà mai esserci "giustizia" sulle terre rubate.

Appelli internazionali: il vicolo cieco della UNDRIP e dei "diritti" della natura

La lotta per proteggere le Peaks e altri luoghi sacri era diventata talmente accesa che, nel 2011, il Relatore Speciale delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni raccomandò al

> governo degli Stati Uniti di intraprendere una revisione completa delle proprie politiche e azioni rilevanti per garantire che fossero conformi agli standard internazionali riguardo i San Francisco Peaks e altri

siti sacri dei Nativi Americani, e di intraprendere le azioni correttive appropriate.

Quando le opzioni di politica interna si sono esaurite, i Popoli Indigeni sono stati costretti a cercare ascolto a livello internazionale. Il 2 marzo 2015, la Nazione Navajo ha presentato un reclamo contro gli Stati Uniti presso la Commissione Interamericana per i Diritti Umani, denunciando violazioni dei diritti Diné alla pratica religiosa e culturale in merito alla profanazione dei San Francisco Peaks. Eppure perfino l'avvocato che presentò il reclamo a nome della Nazione Navajo non era molto ottimista: «Nessun governo cambia mai le proprie politiche perché glielo dice un organismo internazionale» dichiarò Robert Williams, che è anche professore di diritto e co-direttore del programma di Diritto e Politica dei Popoli Indigeni dell'Università dell'Arizona, «I Navajo sanno benissimo che gli Stati Uniti non sono obbligati ad ascoltare il rapporto, ma speriamo che si sentano in dovere di cambiare condotta».

La speranza è una pessima tattica.

Nel 2007, dopo decenni di attivismo da parte di organizzatori indigeni, le Nazioni Unite hanno approvato la Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni (UNDRIP). Nonostante il gran clamore dedicato alla sua adozione, essa rimane una risoluzione non vincolante, priva di meccanismi di applicazione. L'UNDRIP è solo un gesto simbolico, un cartello che proclama "ci importa" davanti alle crisi ecologiche e sociali che gli stati firmatari continuano a perpetrare.

Nel 1999, mentre ero in tour con la mia band in Svizzera, fui invitato da attivisti indigeni del Consiglio Internazionale dei Trattati Indiani a testimoniare davanti all'Assemblea Generale dell'ONU, che stava discutendo articoli della bozza iniziale della UNDRIP. Mi fecero un rapido briefing sull'argomento e scrissi una breve dichiarazione sulla profanazione delle terre sacre, gli sfollamenti forzati a Big Mountain, e sulla totale assenza di rimedi legali per queste violazioni negli Stati Uniti. Fu uno spettacolo assurdo: centinaia di funzionari politici minori e ONG coordinavano testimonianze e spingevano affinché gli articoli, redatti con estrema fatica, rimanessero intatti. Ero in piedi proprio dietro la delegazione statunitense, che si agitava nervosamente mentre parlavo.

Eravamo lì a Ginevra con alcuni anarchici francesi che avevano aiutato a organizzare il nostro tour. Ci aspettavano fuori e commentarono tra una boccata di sigaretta: «...e cosa ti aspetti dall'ONU? In questo momento stanno bombardando il popolo del Kosovo».

All'epoca pensavo che qualsiasi azione fosse meglio di niente, quindi non poteva fare male. Mi ci volle del tempo per liberarmi da quell'illusione.

Passa un decennio, e dopo che tutte le opzioni amministrative e legali per fermare la profanazione dei San Francisco Peaks erano fallite, mi trovavo a un evento del Forum Permanente delle Nazioni Unite sulle Questioni Indigene, nelle terre Lenape occupate della cosiddetta New York City. Chiesi a uno dei relatori—che era anche un avvocato e aveva contribuito a redigere gran parte del linguaggio della UNDRIP—questa domanda: «Le ruspe stanno iniziando a profanare la nostra montagna sacra, che è santa per tredici Nazioni Indigene. Cosa può fare l'UNDRIP per aiutarci a fermare questa profanazione?» Il rappresentante dell'ONG rispose: «Tieni una copia della UNDRIP in tasca. Se vieni

arrestato, fagli sapere che è in violazione di vari articoli, in particolare il numero 12». Con la nostra sopravvivenza culturale in pericolo, questa non era affatto una consolazione. Abbiamo tenuto numerosi incontri dopo di allora, e io stesso ho co-presentato un reclamo internazionale al Comitato delle Nazioni Unite per l'Eliminazione della Discriminazione Razziale tramite il Consiglio Internazionale dei Trattati Indiani. Non ne è mai venuto fuori nulla di significativo. Nulla dell'enorme quantità di risorse dedicate, per decenni, all'organizzazione internazionale per i diritti indigeni ci ha offerto alcuna protezione o supporto materiale nella nostra lotta. Avevamo una posizione morale rinforzata da un'entità politica globale con un esercito di quasi 100.000 "caschi blu." Avevamo qualche ritaglio di giornale che si traduceva in una cattiva pubblicità che agli "Stati Uniti" non importava affatto. Era un periodo in cui mi preoccupavo ancora del quadro dei "diritti umani", esemplificato nei nostri striscioni: "Proteggere i Siti Sacri, Difendere i Diritti Umani." Portare in tasca un pezzo di carta con stampate le parole dell'ONU non ferma le ruspe. Ci ho provato.

Non ero riuscito a cogliere le lezioni dei miei anziani, secondo cui le preoccupazioni politiche dell'autorità umana erano irrilevanti per la natura. Non avevo compreso appieno le loro affermazioni secondo cui "non c'è giustizia su terre rubate." E così fui disilluso dal fallimento dei nostri sforzi internazionali: era chiaro che eravamo soli. La profanazione era imminente. Le forze di polizia ci sorvegliavano costantemente o ci assillavano con accuse. Affrontavamo cauzioni assurdamente elevate. Avevamo esaurito tutte le opzioni formali "civili" e internazionali. Dopo aver dedicato vite intere a chiedere alle Nazioni Unite di approvare la Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni, gli stessi attivisti indigeni hanno spostato la loro attenzione sull'istituzione dei "diritti legali" della natura.

Nel 2008, politici in Ecuador inserirono nella loro costituzione che lo «Stato offrirà incentivi alle persone fisiche e giuridiche e alle comunità per proteggere la natura e promuovere il rispetto per tutti gli elementi che compongono un ecosistema». Nel 2010, politici in Bolivia approvarono una legge che conferisce a Madre Terra il carattere di "soggetto collettivo di interesse pubblico." Nel 2014, il parco Te Urewera in Aotearoa (la cosiddetta "Nuova Zelanda") divenne il primo elemento naturale a essere riconosciuto come una "persona giuridica." Nel 2016, la Corte Costituzionale della Colombia ha stabilito che il bacino del fiume Atrato possiede diritti alla "protezione, conservazione, manutenzione e ripristino."

Anche se la questione della personalità giuridica della natura fosse stata presa in considerazione sin dagli anni '70, non era mai stata attuata su una scala del genere prima di allora.

Nel 2017, la Nuova Zelanda approvò una legge che conferiva lo *status di persona* giuridica al sacro fiume Whanganui, che aveva subito gravi inquinamenti industriali sin dal 1800. Ora, se minacciato, il fiume può intentare causa. Ciò significa anche che può possedere proprietà, firmare contratti, ed essere a sua volta citato in giudizio. Poiché gli elementi naturali non possono rappresentarsi da soli in tribunale, viene selezionato un "tutore" che possa agire in loro nome per proteggerli. Al momento della stesura di questo testo, i danni e le responsabilità legali risultano in gran parte inesplorati.

La domanda ovvia è: «Perché imporre e estendere burocrazie politiche al mondo naturale?» Un altro modo di porre la stessa domanda è: «Perché estendere i sistemi di autorità coloniali su Madre Terra?» Soprattutto quando tale processo rafforza l'estremo

materiale della logica coloniale? Questo processo rappresenta la totale colonizzazione legale dell'esistenza naturale. In base a questa dottrina legale, la Terra diventa soggetto protetto, e i Popoli Indigeni (o entità qualificate) diventano "fiduciari delle risorse naturali." Questa diventa una questione di alleanze, poiché la "personalità giuridica" o i "diritti" della natura recidono fedeltà indigena verso la natura e la inglobano in un quadro legale preferenziale di colonialità. Includere Madre Terra nelle strutture legali della civiltà con i "Diritti della Natura" è un atto di dominio o dominazione: è l'apogeo della domesticazione.

La praticità limitata di questa strategia risiede nel tentativo di impedire alle corporazioni di devastare terre e acque, ma perché raddoppiare e intrecciare ulteriormente il mondo naturale con le architetture legali ed economiche del colonialismo?

La fallacia dei diritti dei fiumi e della natura è banale quanto le linee immaginarie chiamate confini tra le nazioni, o le recinzioni che delimitano la proprietà privata. Esistono solo nel contesto dello Stato e richiedono un'applicazione, il che significa che la "personalità giuridica della natura" rafforza la violenza dello Stato. Chi desidera proteggere la natura tramite le leggi, finisce per legarla ai meccanismi repressivi dello Stato. Quei paladini dei diritti della natura diventano così anche la polizia statale dell'ecosistema.

Confinare la natura—il dominio degli spiriti e degli antenati—entro un dominio amministrativo-legale (con la stessa personalità giuridica riservata a corporazioni e navi) significa usare gli strumenti del padrone per rafforzare l'intera struttura della casa del padrone (per dirla à la Audre Lorde).

L'oggettivazione legale dei siti sacri è un atto di profanazione. Con l'imposizione dei "Diritti della Natura", il sacro non viene liberato, bensì racchiuso come soggetto legale entro i confini della società coloniale. È subordinare il sacro a dei "diritti" da far valere nei tribunali dei colonizzatori. La natura non esiste secondo l'autorità civile, dunque perché dovrebbe essere vincolata dalle sue leggi?

CAPITOLO QUATTRO
Dook'o'oosłííd e la politica del Genocidio Culturale

Guardate questa montagna, Dook'o'oosłííd, le San Francisco Mountains. Guardatela, pensatela e sappiate, che non è solo un pezzo di roccia. Non è solo un enorme ammasso di terra o una montagna. Pensate ad un essere, un essere vivente, che respira e pensa. In sé ha una coscienza. Provate e pensatela in questo modo. Non è lì come un bene che deve essere consumato o come qualcosa di cui godere come intrattenimento.
—Norris Nez, Diné Hataałii

Dook'o'oosłííd, noti anche come San Francisco Peaks, si trovano appena fuori la piccola città occupata dai coloni detta Flagstaff (quella che noi chiamiamo Kinłani, che significa "molte case"). I "Picchi" (peaks), come vengono chiamate dai locali, sono ritenuti sacri da più di tredici nazioni Indigene.

Dal 2012 circa 130 milioni di galloni di liquami sono stati pompati ogni anno attraverso una conduttura ad una piccola stazione sciistica che opera sulla montagna grazie ad un permesso d'uso speciale rilasciato dal Servizio Forestale Statunitense. L'area sciistica, chiamata Arizona Snowbowl, spruzza acqua reflua sulle piste per sciare sui Picchi sacri perché, date le condizioni, il loro business di ricreazione invernale si svolge nell'alto deserto e la neve naturale non è mai stata garantita.

È una strana e scomoda ironia che sia cresciuto eseguendo le danze Diné tradizionali per l'economia turistica della regione da cui la così detta Flagstaff dovrebbe beneficiare. Ho persino ballato in un video promozionale per la città, un concerto pagato ovviamente. Ho imparato velocemente che le nostre culture sono accettate solo nel momento in cui siamo contenuti, consumabili, e quando abbracciamo le violenze manifeste, e non, dell'esistenza del colono.

Fino agli anni '60, nelle aziende di Flagstaff c'erano cartelli con la scritta "Vietato l'ingresso ai cani e agli indiani". Non si sa quando sia stato tolto l'ultimo cartello. Questo fa parte della storia che questa città tiene sepolta mentre celebra i tour infestati. I fantasmi di celebrità che si aggirano per i corridoi degli hotel non sono nulla in confronto ai fantasmi sepolti sotto il peso non così distante della storia del "conquistatore". Il sentimento bianco non accogliente per gli "Indiani" rimane nelle strade. Ne è un esempio lo sproporzionato numero di indigeni arrestati ogni anno.

Secondo i rapporti annuali del Dipartimento di Polizia di Flagstaff, la città di Flagstaff arresta in media più di 3.000 Indigeni ogni anno, mentre solo 7.000 nativi chiamano Flagstaff la loro casa. La metà degli arresti annuali è di Indigeni, ma costituiamo meno del 10% della popolazione, che conta 70.000 abitanti. Sebbene la maggior parte di questi arresti sia, secondo quanto riferito, composta da parenti senza tetto, se si fa un calcolo

base si può affermare che ogni anno un indigeno su due che vive a Flagstaff deve affrontare un arresto.

Il sentimento anti-indigeno di questa piccola città persiste con l'estrema criminalizzazione dei parenti senza tetto con cui ho lavorato negli anni all'Infoshop Táala Hooghan. A loro vengono continuamente negati i servizi di base e affrontano ogni giorno l'intensità del razzismo. Nel 2006 la National Coalition for the Homeless ha nominato la città di Flagstaff come la decima città più "cattiva" degli Stati Uniti a causa delle politiche adottate nei confronti delle persone senza fissa dimora.

Possiamo fare un passo indietro e vedere come le strade di "Flagstaff" siano un microcosmo di una realtà più ampia: circa 1 indigeno su 200 nei cosiddetti Stati Uniti è senza tetto, rispetto a 1 su 1.000 nella popolazione complessiva dei cosiddetti Stati Uniti. Anche se «gli Indiani d'America e i Nativi dell'Alaska costituiscono circa il 2% della popolazione statunitense».

Nel 2018 i membri della comunità senza tetto si sono sollevati e hanno tenuto una manifestazione nel centro di Flagstaff, alla quale hanno partecipato circa sessanta persone che vivevano senza un riparo, e una ventina di membri altri della comunità. I poliziotti, che erano quasi più numerosi dei sostenitori, hanno circondato la manifestazione. Shane Russell, uno degli organizzatori della manifestazione, ha dichiarato: «Prima del 1492 non siamo mai stati dei senzatetto, abbiamo sempre avuto un posto dove vivere».

Mentre alcuni considerano "Flagstaff" una "città di confine", un termine usato per gli insediamenti prevalentemente bianchi vicino alle riserve, Flagstaff è una terra rubata che comprende molti spazi contestati. Non uso il termine "città di confine" perché i confini coloniali sono una finzione dei coloni rafforzata da narrazioni che seppelliscono la memoria e le realtà indigene. In nessun luogo è più evidente come nella lotta per la protezione di Dook'o'oosłííd, o di quelli che gli invasori spagnoli chiamavano "Sierra de San Francisco" quasi 300 anni fa, la montagna sacra che molte persone senza tetto con cui ho lavorato negli anni chiamano loro "Madre" e che dicono, mentre stanno con lei sotto le stelle, essere *casa*.

A molti, anche alla nostra gente, sfugge come la profanazione di questo luogo sacro sia un fattore significativo dell'espropriazione delle popolazioni indigene in queste terre. C'è così tanto trauma nei nostri corpi, c'è così tanto trauma nella terra (una questione che affronteremo in una sezione successiva). Legati alla terra nella profanazione, lo siamo anche nella nostra guarigione.

Su questa montagna, l'area sciistica Arizona Snowbowl, il Servizio Forestale Nazionale di Coconino e la città di Flagstaff stanno commettendo un genocidio culturale. Stanno profanando il sito sacro più venerato della regione.

Dook'o'oosłííd è una delle sei montagne sacre della cosmologia Diné. I Picchi rappresentano uno dei quattro pilastri che sostengono il nostro universo. Sono la casa delle divinità, un luogo di offerte e un luogo dove raccogliamo le erbe che non possono essere raccolte altrove. Essi sono parte integrante dell'esistenza e del benessere dei Diné. Sono cresciuto apprendendo il rapporto unico che abbiamo con questa montagna sacra da mio padre, Jones Benally, che è un riconosciuto praticante di medicina tradizionale

e “Tesoro vivente” dell’Arizona. Come estensione di questi insegnamenti e pratiche cerimoniali, una parte importante della mia vita si è concentrata sull’educazione e sulla creazione di una consapevolezza del conflitto ambientale e sociale riguardante i Picchi, sostenendo la protezione di questo luogo sacro.

In particolare, ho svolto questo lavoro di volontariato avviando, quando ero alle superiori, una campagna che ha portato a fermare una prima proposta di espansione dell’area sciistica nel 1996 e a porre fine a un’operazione mineraria sui Peaks nel 1999, contribuendo a fondare la Save the Peaks Coalition nel 2004, organizzando incontri, dimostrazioni e azioni, dirigendo un documentario sulla questione e organizzando un’azione diretta continua chiamata Protect the Peaks.

Breve storia della resistenza dei picchi

Sebbene le popolazioni indigene della regione non abbiano mai volontariamente acconsentito alle giurisdizioni imposte da Spagna, Messico o Stati Uniti, questi ultimi si appropriarono delle “concessioni terriere” spagnole e messicane quando firmarono il Trattato di Guadalupe Hidalgo nel 1848. Il trattato, che segnò la fine della guerra tra Stati Uniti e Messico, concesse agli Stati Uniti le terre che comprendono quelle che oggi sono conosciute come California, Nevada, Utah, Nuovo Messico, la maggior parte dell’Arizona e del Colorado e parti dell’Oklahoma, del Kansas e del Wyoming.

Nel 1898 fu istituita la “Riserva Forestale della Montagna di San Francisco” e solo nel 1908 fu creata la Foresta Nazionale di Coconino che assunse l’autorità sulla regione che comprende Dook’o’oosłííd. Il trattato Diné con gli Stati Uniti firmato nel 1868, che segnò la fine dell’incarcerazione di massa dei Diné e la fine delle cosiddette Guerre Navajo, fu negoziato sotto costrizione con le montagne sacre Diné facessero da base per le terre dell’attuale riserva.

Durante le negoziazioni del trattato nel campo di concentramento noto come Fort Sumner, i rappresentanti militari degli Stati Uniti proposero che i Diné fossero trasferiti in quello che allora era chiamato “Territorio Indiano” (nel cosiddetto Oklahoma). Il guerriero Diné e praticante di medicina Hástiin Dághá (Barboncito), che ha guidato la ribellione armata contro gli Stati Uniti per resistere al trasferimento forzato dei Diné a Fort Sumner, disse:

> Portarci qui ha fatto morire molti di noi, e anche un gran numero di nostri animali. I nostri nonni non avevano idea di vivere in nessun altro posto se non nella nostra terra, e non credo sia giusto per noi fare ciò che ci è stato insegnato a non fare. Quando i Navajo furono creati per la prima volta, la Prima Donna indicò quattro montagne e quattro fiumi che sarebbero stati la nostra terra. I nostri nonni ci dissero di non muoverci mai a est del fiume Rio Grande né a ovest del fiume San Juan… Prego Dio che voi non mi chiediate di andare da nessuna parte se non nella mia terra.

Sebbene il trattato del 1868 abbia formalmente posto fine alla resistenza armata anticoloniale dei Diné, l’eredità della lotta per la protezione delle patrie dei Diné continua a plasmare le narrazioni politiche e sociali sottostanti in difesa dei luoghi sacri in tutta la

regione.

La resistenza alle violazioni dei Picchi sacri è in corso da generazioni. In particolare nel 1969, quando una proposta iniziale di costruire un mega-resort con hotel, centri commerciali e una massiccia infrastruttura sciistica fu proposta sulle pendici sud-occidentali della montagna. Questo piano fu ferocemente contrastato dal popolo indigeno, dai gruppi ambientalisti e da altre persone residenti all'interno e intorno all'insediamento di "Flagstaff". A un incontro pubblico riguardante la proposta di sviluppo, hanno partecipato più di 3.000 persone. Quasi tutti si sono opposti con veemenza alla proposta. A causa della pressione esercitata dalla massa, il Consiglio dei Supervisori della Contea riorganizzò l'area impedendo lo sviluppo su larga scala.

Nel 1977, i nuovi proprietari dello Snowbowl si ripresentarono con una proposta ridimensionata su 777 acri della montagna. Il piano fu ancora una volta contrastato, ma il Servizio Forestale degli Stati Uniti lo approvò dopo aver completato una Dichiarazione di Impatto Ambientale. Questa azione amministrativa ha dato il via alla causa (citata nella sezione precedente) nota come *Wilson v. Block* (1979). Quando la causa fallì, un gruppo che si faceva chiamare Evan Mecham (all'epoca governatore fascista della cosiddetta Arizona) Eco-Terrorist International Conspiracy intraprese un'azione diretta e si arrampicò sulla montagna con una torcia all'acetilene e sabotò gli impianti di risalita, chiudendo di fatto il resort. L'azione ha avuto un tale impatto finanziario che il proprietario della stazione sciistica è stato costretto a vendere l'infrastruttura. Dopo aver cambiato proprietario altre due volte, un agente immobiliare del cosiddetto New Jersey di nome Eric Borowski acquistò l'azienda sciistica in fallimento nel 1994 per 4 milioni di dollari (che è in pratica il costo di un impianto di risalita in aree sciistiche comparabili della regione).

Una rinnovata minaccia

Nel 2002, il multimilionario proprietario di Snowbowl Borowski elaborò un piano per espandere l'area sciistica con nuove piste e impianti di risalita, e costruire una conduttura di 14,8 miglia dalla città di Flagstaff a un laghetto di stoccaggio da 10 milioni di galloni per spruzzare 180 milioni di galloni di acque reflue trattate per produrre neve finta. Il piano non potrebbe essere realizzato senza il sostegno della città di Flagstaff, così dopo due riunioni del consiglio comunale è stata presa rapidamente la decisione di vendere a Snowbowl gli effluenti delle acque reflue trattate. Sebbene sia stato riscontrato che le acque reflue trattate contengono farmaci, ormoni e geni resistenti agli antibatterici che rappresentano un potenziale rischio per la salute umana, i funzionari della città hanno ignorato tali preoccupazioni affermando che il Servizio Forestale avrebbe determinato se tali minacce fossero o meno significative. Ogni voce indigena e ogni persona che ha espresso preoccupazione per la cultura, l'ambiente, la salute pubblica o gli animali è stata ignorata.

Nel 2004, dopo un processo di dichiarazione di impatto ambientale (Environmental Impact Statement, EIS) poco approfondito, Nora Rasure, allora supervisore del Coconino Forest Service, approvò l'espansione dell'area sciistica ammettendo impatti culturali negativi «irreversibili» e 'irrimediabili', che avrebbero «contaminato la totalità spirituale dei San Francisco Peaks». L'autrice ha parlato in occasione di una riunione di anziani, medici e leader politici delle tredici nazioni indigene che considerano sacre le vette. «Ma, dovete ricordare», disse, «che io devo anche proteggere i diritti degli sciatori».

La dichiarazione d'impatto ambientale generata sotto il suo regime affermava:

> L'innevamento e l'espansione delle strutture, in particolare l'uso di acqua rigenerata, contaminerebbero le risorse naturali necessarie per svolgere le cerimonie richieste che sono state, e continuano a essere, la base per l'identità culturale di molte di queste tribù. (*Final Environmental Impact Statement* Vol. 1, pp. 3-18)

Nella *Final EIS* Daniel Peaches, membro della Diné Medicine Man's Association ha dichiarato:

> Una volta che la tranquillità e la serenità della montagna vengono disturbate, l'armonia che permette alla vita di esistere viene interrotta. Il tempo si comporterà male, il terreno si sposterà e tremerà, la terra non sarà più ospitale alla vita. Il modello naturale della vita diventerà irregolare e i comportamenti degli animali e delle persone diventeranno imprevedibili. La violenza diventerà la norma e l'agitazione la farà da padrona, così la pace e la tranquillità non saranno più possibili. Le piante non produrranno bacche e la siccità sarà così grave da minacciare l'intera esistenza. (*Final Environmental Impact Statement* Vol. 1, pp. 3-27)

Joe Shirley, allora Presidente della Nazione Navajo, ha dichiarato: «Per i Diné, la montagna sacra dell'Ovest rappresenta la vita stessa. Dook'o'oosłííd è una delle nostre forze. È la nostra essenza. È noi». Mentre era in carica, Shirley ha definito l'espansione dello Snowbowl un «atto di genocidio culturale».

La città di Flagstaff e la Camera di Commercio erano felici della decisione di Rasure. Vedevano i dollari che si riversavano su Flagstaff grazie alla neve sporca. Secondo loro, il marginale guadagno economico stagionale di una singola azienda privata a scopo di lucro superava gli interessi di tredici nazioni indigene e l'integrità ecologica della montagna. Sebbene le Nazioni Navajo e Hopi abbiano sostenuto di aver contribuito in modo più significativo all'economia di Flagstaff (un contributo che non è ancora stato studiato a fondo) e che le loro culture fossero un'attrazione significativa per i turisti di tutto il mondo, sono state ignorate. Naturalmente, parte del messaggio della cultura dominante è che finché le culture indigene sono al sicuro su uno scaffale, in un libro, in un museo o sotto forma di intrattenimento, sono valide, accettate e celebrate.

Secondo lo stesso rapporto del Servizio Forestale, «è irrealistico pensare che lo Snowbowl possa essere un motore significativo dell'attività turistica o dell'economia» *(Draft Environmental Impact Statement*, pp. 3-121). L'*EIS* continua: «A differenza di un numero di altre stazioni sciistiche nella regione delle Montagne Rocciose, l'Arizona Snowbowl non è un motore dominante della crescita e dell'economia della comunità che lo ospita». (*Coconino Forest Service Draft Environmental Impact Statement*, pp. 3-71) e «... anche un esame sommario della portata dell'operazione dell'area sciistica in confronto con l'intera portata dell'economia dell'area di Flagstaff rende chiaro che l'area sciistica è di dimensioni insufficienti per essere un motore dominante delle tendenze del turismo o dell'economia più ampia». (*Coconino Forest Service Draft Environmental Impact Statement*, pp. 3-113)

Eppure l'Arizona Snowbowl continua a ingannare la comunità di Flagstaff sovrastimando del 130% i suoi contributi finanziari all'economia, secondo un rapporto intitolato "Economic Significance of Arizona Snowbowl to the Flagstaff and Coconino County, Arizona Regional Economy" di Bioeconomics, Inc. Il rapporto afferma: «Si stima che l'impatto incrementale dei piani di espansione dello Snowbowl rappresenti meno di due decimi dell'uno per cento dell'attività economica della contea e solo nove centesimi dell'uno per cento del reddito da lavoro nella contea».

Il supervisore forestale ha dichiarato che, sebbene fossero stati identificati gravi impatti culturali negativi, nulla nella legge le imponeva di prendere una decisione contro lo sviluppo proposto. La ricreazione e lo sfruttamento economico limitato - i "diritti" degli sciatori e degli imprenditori- valevano in definitiva la conseguenza di un genocidio culturale. I processi amministrativi comunali e federali hanno funzionato come erano stati progettati: servire gli interessi economici coloniali sacrificando la spiritualità e l'esistenza degli Indigeni.

La Save The Peaks Coalition

Nel gennaio 2004, mentre il Servizio Forestale stava valutando l'approvazione della proposta di espansione e di innevamento con acque reflue trattate, mia sorella Jeneda ha indetto una riunione per vedere come potevamo organizzarci per combattere la minaccia di profanazione.

L'incontro si è tenuto presso l'ufficio della sezione locale del Sierra Club e ha visto la partecipazione di oltre venticinque persone. Era un potente mix di ambientalisti, liberali, anarchici, anziani, guaritori, giovani e altri ancora.

Jeneda ha proposto di formare una coalizione di gruppi per amplificare il potere politico. Il Servizio Forestale aveva precedentemente dichiarato a un incontro che non aveva alcun obbligo nei confronti dei singoli membri della Tribù ma che aveva la responsabilità fiduciaria di incontrare i funzionari tribali. La strategia iniziale della coalizione è stata quella di integrare la forza organizzativa delle persone "dal basso" con le organizzazioni di giustizia ambientale, gli operatori spirituali e una partnership, quando appropriato, con i funzionari tribali, in particolare attraverso i loro uffici per la conservazione culturale. Poiché sapevamo che le Tribù non avevano la capacità di dedicare personale alla lotta, la logica era che potevamo integrare il lavoro necessario attraverso un collettivo informale che avrebbe condiviso informazioni, strategie politiche e risorse, se appropriato e necessario. Le tribù non facevano formalmente parte della coalizione, in modo che le loro burocrazie non fossero d'intralcio. Questo ha reso efficace la campagna che ha mobilitato un ampio sforzo che ha raggiunto e attivato migliaia di persone.

La Coalizione, coordinata collettivamente da volontari, sarebbe stata responsabile della ricerca, della sensibilizzazione, della mobilitazione, della condivisione delle risorse di e altro ancora. Sono stati organizzati molteplici vertici che hanno incluso la leadership tribale ufficiale di quasi tutte le comunità indigene colpite, operatori spirituali, avvocati, organizzatori autonomi e persino il Servizio Forestale a volte. Questo ha permesso che le strategie complessive fossero contemplate in modo approfondito e informate da un'ampia gamma di "azionisti" piuttosto che dai soli burocrati tribali e statali. La Save the Peaks Coalition si è mobilitata in tutti i modi, dalle feste per la scrittura di lettere, agli eventi

educativi, ai raduni di preghiera e alle proteste, attirando centinaia di persone alle udienze pubbliche, alle marce e ad altri eventi. Era diventata una forza influente al di là della lotta per i picchi, per affrontare le questioni relative ai siti sacri in tutti i cosiddetti Stati Uniti.

Quando, nel 2004, il supervisore forestale ha deciso di approvare il progetto, la Coalizione ha cambiato marcia per sostenere i procedimenti giudiziari, preparando al contempo piani di emergenza incentrati su appelli internazionali e azioni dirette.

Una forza giovanile per i Picchi

Lo slancio generato dal movimento per i siti sacri per "salvare i picchi" si è diffuso in tutte le nostre comunità. Abbiamo visto organizzare corse di preghiera ed eventi di solidarietà. Gli anziani organizzavano carovane per sostenere i nostri sforzi. Le famiglie si recavano in giro per le comunità della riserva distribuendo la nostra produzione di testi.

Per me, una delle forze di maggior impatto e ispirazione è stato un piccolo gruppo di giovani studenti indigeni delle scuole superiori che ha scosso le fondamenta sociali e politiche di "Flagstaff".

Nel 2004, fui invitato a proiettare in una scuola superiore locale un documentario intitolato *The Snowbowl Effect*, che avevo appena realizzato, sulla lotta per proteggere i Sacri San Francisco Peaks. Una piccola troupe di giovani indigeni mi aveva invitato a presentare il film e a parlare sul sito. Prima della proiezione del film, i manifesti che i giovani avevano affisso nella loro scuola sono stati strappati e gli amministratori della scuola hanno minacciato di cancellare l'evento. I giovani non si sono lasciati scoraggiare e il film è stato ben visto, con una vivace sessione di domande e risposte. I presenti erano ansiosi di partecipare al dibattito. Erano desiderosi di essere coinvolti e hanno fatto molte domande sull'organizzazione, così li invitai ad un incontro della Save the Peaks Coalition. Dopo diversi incontri che sono cresciuti con la partecipazione dei giovani, questi hanno espresso la necessità di organizzarsi da soli e si sono rivolti ai loro amici. Hanno formato un gruppo e si sono chiamati "Youth of the Peaks". Era guidato da giovani donne Diné agguerrite e potenti, con un'età media di circa quindici anni.

Il gruppo si riuniva dopo la scuola in un'aula e in seguito in una biblioteca pubblica. Man mano che il loro numero cresceva, decisero di organizzare proteste per chiedere ai politici locali del Consiglio comunale di Flagstaff di fermare la vendita delle acque reflue alla stazione sciistica. Alla prima veglia hanno partecipato circa 200 persone, per lo più giovani con un'energia incredibile. La Youth of the Peaks (YOTP) si è basata su questo slancio.

Ho partecipato a un paio di incontri quando sono stato invitato, ma erano autonomi, non avevano bisogno di tutoraggio se non quando richiesto.

Una sera hanno inscenato una protesta durante una seduta del consiglio comunale che ha attirato più di 300 persone, sempre per lo più giovani. Questa volta erano mascherati e indossavano una mimetica. Avevano creato un'identità potente, ispirandosi agli zapatisti e ad altri movimenti. Hanno dichiarato:

> Quel giorno i bulldozer sono arrivati bramosi, sono arrivati nel luogo

> dove la luce della sera è rimasta, dove la memoria, la cerimonia, l'immaginazione, il sacro e la neve sono rimasti per sempre. Vennero quel giorno e io mi appellai alla loro avidità... Per favore non portate via la mia casa, il mio cuore vive qui. Io sono la *giovinezza dei Picchi*, questo è il luogo in cui io e i miei antenati preghiamo. Svegliatevi e sorgete di nuovo! Scuotete la polvere dell'incubo e dichiarate che non siete disposti a scendere a compromessi. Rendetevi conto che siete dei *Giovani dei Picchi!*

Nel 2005, all'apice della loro organizzazione, la task force anti-gang della polizia locale di Flagstaff, conosciuta con l'assurdo acronimo "GITEM", si è recata nella scuola superiore dove i giovani si stavano principalmente organizzando e ha fatto uscire dalle loro aule due giovani coinvolti in YOTP per interrogarli. Un giovane ha guardato i poliziotti, che indossavano un equipaggiamento tattico, e ha detto: «No comment. Rimarrò in silenzio», e sono andati via. Gli altri due organizzatori, entrambi quindicenni all'epoca, sono stati interrogati nell'ufficio di un amministratore senza che fossero presenti i loro genitori o altri funzionari scolastici. I poliziotti hanno posto domande come: «Come siete organizzati? Chi guida il vostro gruppo?» ed espressero preoccupazione per l'imminente proiezione di *The Snowbowl Effect*, che avevano organizzato come raccolta fondi.

Si sono sentiti intimiditi e, dopo che i loro genitori vennero informati della situazione, alcuni sono stati spinti a lasciare il gruppo. La maggior parte dei membri dello YOTP, che si sono organizzati collettivamente, ha deciso di opporsi alla tattica intimidatoria e di pretendere delle scuse. Molti dei loro genitori e altri organizzatori della comunità li hanno sostenuti.

Durante questo periodo i giovani organizzatori si sono resi conto di aver bisogno di far conoscere la loro versione della storia anche fuori. Poiché avevo esperienza con la produzione di media e con i media indipendenti (che all'epoca era in piena attività con il movimento *Indymedia*), mi sono offerto di ospitare un corso di formazione sui media per i giovani. Abbiamo tenuto il primo corso come partnership tra Indigenous Action Media (che io avevo formato nel 2001) e Native Movement, un'organizzazione no-profit locale per la giustizia indigena.

La formazione è stata così efficace che lo YOTP ha contribuito a organizzare altri workshop. Abbiamo parlato di alfabetizzazione ai media e di giustizia. Abbiamo parlato di Cop Watch. Abbiamo organizzato corsi di formazione su "Conoscere i propri diritti". I partecipanti hanno realizzato di tutto: video sullo skateboard, mockumentary sui lupi mannari, video sulle loro proteste per i Peaks.

L'organizzazione della YOTP è culminata in un teach-in completamente organizzato dagli studenti delle scuole superiori. Si è trattato di un evento di tre giorni, tenutosi in uno spazio comunitario chiamato The Hive. Ha presentato laboratori sulla conservazione della lingua, sul significato culturale dei Picchi, sulla conoscenza dei propri diritti, sull'azione e altro ancora. L'affluenza è stata notevole e ha attirato giovani organizzatori indigeni da tutta la regione. All'apice della loro attività, la YOTP ha collaborato con il MeCHA per organizzare una manifestazione per le strade di Flagstaff, che ha attirato più di 1.000 persone. I giornali locali hanno cercato di ignorare la loro capacità di mobilitazione, mentre li criminalizzavano ogni volta che potevano.

La loro posizione ferocemente militante e impenitente era una forza nella comunità.

Hanno incentrato parte della loro organizzazione sulla richiesta di scuse per l'azione del GITEM contro di loro e le hanno ottenute. Come concessione, il GITEM ha anche accettato di non indossare l'equipaggiamento tattico nelle scuole. Le organizzazioni non profit locali e nazionali si sono accaparrate alcuni degli organizzatori principali e hanno offerto loro l'opportunità di recarsi alle conferenze per rappresentare il loro problema. Questa dinamica portò a una spaccatura all'interno del gruppo, in cui i militanti più attivi nell'azione diretta contestarono l'attenzione e lo sfruttamento dei loro sforzi. La cooptazione frammentò il gruppo e persero lo slancio.

Raggiungere i limiti del contenzioso

In risposta alla decisione del Servizio forestale di approvare l'espansione di Snowbowl nel 2005, le nazioni indigene e i gruppi ambientalisti hanno intentato cause per violazione della libertà religiosa e dell'ambiente in un caso noto come *Navajo Nation v. USFS*.

Tra i gruppi che hanno intrapreso l'azione legale vi erano: le Nazioni Navajo, Hopi, Hualapai, la Nazione Yavapai-Apache, i White Mountain Apache, il Sierra Club, il Flagstaff Activist Network, il DNA People's Legal Services e il Center for Biological Diversity.

La causa si basava sulle accuse che: la decisione dell'USFS violava l'Endangered Species Act; l'innevamento avrebbe violato il Religious Freedom Restoration Act; la decisione aveva effetti negativi sproporzionati sulle popolazioni indigene; violava il National Historic Preservation Act e che non era stato seguito il National Forest Management Act.

Nel 1993, il Congresso degli Stati Uniti ha approvato il Religious Freedom Restoration Act (RFRA), che fino alla causa *Navajo Nation v. USFS* non era stato applicato ai luoghi sacri indigeni. Il RFRA afferma che il governo degli Stati Uniti non deve gravare in modo sostanziale sull'esercizio della religione da parte di una persona, a meno che non si persegua un i*nteresse governativo impellente* e l'azione proposta sia il *metodo meno dannoso* di procedere.

Nel 2006, la Corte distrettuale si pronunciò contro le tribù e i gruppi ambientalisti, nel 2007 la Corte d'appello del nono circuito annullò la sentenza del tribunale inferiore, poi nel 2008 venne ascoltato un caso in seduta plenaria davanti all'intera Corte d'appello del Nono Circuito, composta da undici giudici, a Pasadena, in California. La corte decise:

> L'unico effetto dei miglioramenti proposti riguarda l'esperienza religiosa soggettiva ed emotiva dei querelanti. Cioè, la presenza di acque reflue riciclate sul sito Peaks è offensiva per la sensibilità religiosa dei querelanti... la diminuzione dell'appagamento spirituale - per quanto grave - non è un "limite sostanziale" sul libero esercizio della religione".

La Corte liquidò le credenze religiose degli indigeni definendole come "sentimenti spirituali danneggiati". In questo caso, il tribunale ha affermato il suo pregiudizio anti-indigeno e ha concluso che le nostre credenze profondamente radicate sono solo una "esperienza emotivamente soggettiva".

Nella stessa decisione, tre giudici hanno presentato un'opinione dissenziente, affermando che la sentenza «non è coerente con le prove... non è coerente con la legge ai sensi del Religious Freedom Restoration Act, e fraintende la natura stessa della religione».

Nel 2009 la causa *Navajo Nation contro USFS* si è conclusa con il rifiuto della Corte Suprema di presentare un appello finale. Howard Shanker, avvocato che rappresenta la Nazione Navajo, la Tribù Havasupai, la Nazione White Mountain Apache, la Nazione Yavapai-Apache e tre gruppi ambientalisti, ha dichiarato:

> In un Paese che si suppone valorizzi il libero esercizio e l'accoglienza di tutte le religioni, è inconcepibile che le credenze religiose e culturali dei nativi siano state essenzialmente relegate a uno status di seconda classe dal governo federale.

Ho aiutato a pianificare il sostegno e le azioni quando il caso giudiziario è stato inizialmente ascoltato a livello distrettuale nella cosiddetta Prescott, presso il Nono Circuito nelle terre occupate di Ohlone a "San Francisco", e presso l'intero Nono Circuito nelle terre occupate di Kizh a Pasadena, California. Abbiamo mobilitato centinaia di persone in carovane verso i tribunali, li abbiamo nutriti con cibo donato (tra cui LA Food Not Bombs che ha sfamato 500 persone in una chiesa di Pasadena) e abbiamo marciato con centinaia di persone per le strade di San Francisco e Pasadena.

Sapevamo che il processo sarebbe fallito e che l'intervento internazionale era più o meno una tattica di pubbliche relazioni.

È importante notare che durante il primo processo a Prescott, gli avvocati federali hanno dichiarato nelle loro argomentazioni iniziali che una sentenza contro di loro in questo caso avrebbe aperto milioni di acri di terre pubbliche alla protezione dei popoli indigeni, perché milioni di acri di terre pubbliche custodivano siti sacri. Gli avvocati del governo hanno chiesto un giudizio sommario basato sull'argomentazione che se avessero perso, i popoli indigeni si sarebbero (giustamente) ripresi le nostre terre sacre.

Nel settembre 2009 la Save the Peaks Coalition e nove querelanti hanno presentato una nuova causa riguardante la decisione del 2005 del Servizio Forestale che approvava l'innevamento artificiale a Snowbowl. La causa sostiene che il Servizio Forestale non ha condotto un'analisi approfondita del sito nel caso in cui gli esseri umani dovessero ingerire neve prodotta con acque reflue trattate.

Quando lo sforzo collettivo che comprendeva la Coalizione Save the Peaks è entrato in causa contro il Servizio Forestale, il potenziale di mobilitazione del gruppo è stato soppresso internamente. Io non ho accettato il contenzioso e quindi mi sono ritirato dall'organizzazione con la Coalizione. La mia attenzione si è sempre concentrata sul potere culturale e comunitario per proteggere i Peaks e sapevo che essere legati a un'altra causa sarebbe stato proibitivo per le azioni necessarie a venire.

Tra il 2009 e il 2010, la città di Flagstaff ha tenuto riunioni segrete con l'USDA per trovare un'altra fonte di acqua "meno controversa" (che ha finito per aumentare le polemiche). A quel punto il Segretario dell'USDA Vilsack ha inviato una lettera in cui annunciava che non avrebbe firmato un permesso per consentire l'utilizzo di acque reflue riciclate per

l'innevamento della Snowbowl. Al contrario, le acque reflue avrebbero dovuto provenire da una fonte "ampliata". Snowbowl avrebbe beneficiato dell'accordo ricevendo un sussidio governativo di 11 milioni di dollari e l'accesso all'acqua potabile di Flagstaff.

Nel 2009, il senatore americano John McCain ha giurato di bloccare le nomine di Obama alle tre posizioni dell'USDA se non fosse stata approvata immediatamente l'innevazione con le acque refluea per la Snowbowl. McCain dichiarò:

> Trovo che la condotta del dipartimento in questa vicenda sia molto preoccupante e disonesta. È del tutto inappropriato che, senza alcuna spiegazione legittima, il Dipartimento si arroghi il diritto di ritardare un'azione del Servizio Forestale approvata e confermata dalla Corte Suprema. Francamente, tutti gli utenti del suolo pubblico e i permessi del Servizio Forestale dovrebbero essere profondamente turbati dalle azioni dell'Amministrazione.

Nel 2010, l'USDA ha avviato delle sessioni di ascolto per affrontare le questioni relative ai luoghi sacri sul sito. La bozza di revisione delle politiche affermava: «Il Servizio Forestale è impegnato a ripristinare le nostre foreste e le risorse vitali importanti per la nostra sopravvivenza, rispettando al contempo la necessità di un'economia basata sulle risorse naturali che crei posti di lavoro e comunità rurali vivaci. Rispettare, onorare, accogliere e proteggere i siti sacri dei nativi americani deve essere parte di questo impegno». (*USDA and Forest Service: Draft Sacred Sites Policy Review*, pagina 3). Nel bel mezzo del periodo di commento per i contributi sulla proposta politica, l'USDA dell'amministrazione Obama diede il via libera alla Snowbowl per profanare i picchi sacri.

Allo stesso tempo, nel 2010, i proprietari della Snowbowl si offrirono di vendere l'infrastruttura del comprensorio sciistico alla Nazione Navajo per 52 milioni di dollari. Per fare un confronto, la Snowbowl aveva acquistato l'area sciistica nel 1992 per soli 4 milioni di dollari. I praticanti spirituali hanno rifiutato all'unanimità la proposta a causa delle implicazioni dell'investimento e delle preoccupazioni per il pagamento di quello che equivale a un riscatto per un luogo sacro.

Nell'agosto 2010 la Tribù Hopi ha intentato una causa contro la città di Flagstaff, sostenendo che l'uso di acque reflue rigenerate per l'innevamento danneggerebbe l'ambiente, costituirebbe un disturbo pubblico, e violerebbe l'uso e il godimento dell'area intorno alla Snowbowl, oltre a violare i diritti sull'acqua degli Hopi.

Leroy Shingoitewa, all'epoca presidente della tribù Hopi, è stato citato in un articolo di giornale locale in cui affermava: «La salute e la sicurezza del popolo Hopi sono indistinguibili dalla salute e dalla sicurezza dell'ambiente - la protezione dell'ambiente sui San Francisco Peaks - è fondamentale per l'esistenza della tribù. L'uso di acque reflue riciclate sui San Francisco Peaks, come previsto dalla città di Flagstaff e dalla Snowbowl, avrà un impatto negativo diretto sui frequenti e vitali usi dei Picchi da parte della Tribù Hopi».

Nel 2011, dopo anni di battaglie legali - tra cui la causa della Save the Peaks Coalition, ancora in fase di revisione giudiziaria - Snowbowl ha iniziato a radere al suolo 74 acri di raro habitat alpino per costruire nuove piste e impianti di risalita e a costruire una condotta

interrata di 14,8 miglia per trasportare le acque reflue trattate per produrre neve artificiale su 205 acri.

Proteggere i picchi

Il 16 giugno 2011, sei difensori della terra si sono incatenati a macchinari pesanti che profanavano i Sacri Picchi. Hanno rilasciato la seguente dichiarazione:

PROTEGGIAMO I PICCHI
FERMIAMO LA DISTRUZIONE E LA PROFANAZIONE ORA!

Oggi intraprendiamo un'azione diretta per fermare l'ulteriore profanazione e distruzione dei Sacri Picchi di San Francisco. Siamo al fianco dei nostri antenati, degli alleati e di coloro che scelgono di adottare tattiche diverse per salvaguardare la sopravvivenza culturale dei popoli indigeni, la salute della nostra comunità e questo delicato ecosistema montano.

Il 25 maggio 2011, con l'autorizzazione del Servizio Forestale degli Stati Uniti, i proprietari dell'Arizona Snowbowl hanno iniziato a distruggere e profanare i Sacri San Francisco Peaks. Le squadre di lavoro assunte da Snowbowl hanno posato più di un miglio e mezzo della condotta delle acque reflue, della futura condotta lunga 14,8 miglia. Hanno scavato uno squarcio di due metri di larghezza e di sei metri di profondità nella Montagna Sacra.

Nonstante sia in corso una battaglia legale in appello, i proprietari della Snowbowl hanno scelto di minare il processo giudiziario affrettandosi a costruire la conduttura. Non solo ignorano la cultura, l'ambiente e la salute dei nostri figli ma hanno dimostrato di essere dei criminali irreprensibili.

Sono già trascorse quattro settimane di profanazione. Troppo è già stato preso. Oggi, domani e per un futuro sano, diciamo "basta!".

Mentre agiamo, guardiamo a est e vediamo Bear Butte che affronta la profanazione, il Monte Taylor che affronta ulteriori miniere di uranio; a sud, il Monte Graham profanato, la Montagna Sud minacciata, il confine tra Stati Uniti e Messico che separa le comunità indigene dai luoghi sacri; a ovest, la resistenza ispirata a Sogorea Te, [Mauna Kea] che affronta la profanazione; a nord, il Monte Tenabo, Grand Canyon, Black Mesa, e tanti altri... le nostre patrie e la nostra cultura sono sotto assedio.

Pensavamo che l'USDA, i responsabili del Servizio Forestale, fossero seri quando hanno avviato sessioni di ascolto a livello nazionale per proteggere i luoghi sacri. Se il processo fosse stato significativo, oggi non saremmo costretti ad agire.

Più di tredici nazioni indigene ritengono sacro il sito dei Peaks. La domanda è stata posta, ma noi non sentiamo alcuna risposta: "Quale parte di sacro non capite?"

Per centinaia di anni la resistenza al colonialismo, alla schiavitù e alla distruzione della Madre Terra è esistita e continua qui, in quella che oggi chiamiamo Arizona.

Gli Stati Uniti hanno recentemente aderito alla Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni, evidentemente gli Stati Uniti non hanno ancora osservato e agito in base a questa dichiarazione, altrimenti non staremmo agendo oggi. Questo documento chiarifica la nostra azione, ma affermiamo anche che l'UNDRIP sostiene le basi della nostra azione.

"Articolo 11, 1: I popoli indigeni hanno il diritto di praticare e rivitalizzare le loro tradizioni culturali e usanze. Questo include il diritto di mantenere, proteggere e sviluppare le manifestazioni passate, presenti e future delle loro culture, come i siti archeologici e storici, i manufatti, i progetti, le cerimonie, le tecnologie, le arti visive e performative e la letteratura."

"Articolo 11, 2: gli Stati forniranno riparazione attraverso meccanismi efficaci, che possono includere la restituzione, sviluppati in collaborazione con i popoli indigeni, per quanto riguarda la loro proprietà culturale, intellettuale, religiosa e spirituale presa senza il loro consenso libero, preventivo e informato o in violazione delle loro leggi, tradizioni e costumi."

"Articolo 12, 1: i popoli indigeni hanno il diritto di manifestare, praticare, sviluppare e insegnare le loro tradizioni spirituali e religiose, i loro costumi e le loro cerimonie; il diritto di mantenere, proteggere e avere accesso in privacy ai loro siti religiosi e culturali; il diritto all'uso e al controllo dei loro oggetti cerimoniali; e il diritto al rimpatrio dei loro resti umani".

"Articolo 25: I popoli indigeni hanno il diritto di mantenere e rafforzare il loro peculiare rapporto spirituale con le terre, i territori, le acque e i mari costieri tradizionalmente occupati e utilizzati e con altre risorse, e di sostenere le loro responsabilità nei confronti delle generazioni future a questo riguardo".

Per quasi quattro decenni, la resistenza alla profanazione e alla distruzione dei Picchi è stata sostenuta. Veglie di preghiera, petizioni, pressioni, proteste, sono state adottate molte tattiche diverse. Sono state combattute battaglie legali che hanno fatto la storia.

Oggi continuiamo a resistere al progetto della Snowbowl di spruzzare milioni di litri di neve sporca, che è piena di cancerogeni e di altri contaminanti dannosi, e di tagliare oltre 30.000 alberi. I Peaks sono un luogo incontaminato e bellissimo, un fragile ecosistema e la casa di specie di piante e animali rare e minacciate.

La nostra azione è una preghiera.

Invitiamo coloro che non hanno potuto unirsi a noi oggi e che credono nella protezione della cultura, dell'ambiente e della salute della comunità a resistere alla distruzione e alla profanazione dei Peaks, a:

- Unirsi a noi e ad altri per fermare fisicamente lo sviluppo della Snowbowl!
- Onorare e difendere l'intrinseco diritto dei popoli indigeni di proteggere i luoghi sacri.
- Resistere al colonialismo e al capitalismo! Abbracciare diverse tattiche per porre fine all'avidità della Snowbowl e di ogni

corporazione.

- Chiedere all'USDA di porre fine al permesso di utilizzo speciale della Snowbowl
- Chiedere che il sindaco della città di Flagstaff e il consiglio trovino una via d'uscita dal contratto di vendita delle acque reflue alla Snowbowl.
- Chiedere che l'Arizona Department of Environmental Quality modifichi il permesso che consente l'uso delle acque reflue per l'innevamento.

– PROTEGGETE I PICCHI! –

All'inizio della lotta per la protezione dei picchi di San Francisco, abbiamo compreso i limiti politici e legali e conoscevamo le nostre carenze tattiche. Abbiamo elaborato due strategie: una che coinvolgeva i processi amministrativi, economici e legali, mentre l'altra si concentrava su cerimonie, mobilitazioni e azioni dirette che sapevamo essere inevitabili. Una cosa è discutere e pianificare i fallimenti dei tribunali e la crisi della profanazione, un'altra è affrontarla di petto. La coalizione di rappresentanti tribali ufficiali, curatori, gruppi di giustizia ambientale e organizzatori autonomi, che avevano tentato tattiche economiche come le sanzioni, il disinvestimento e l'acquisto dell'area sciistica, che avevano mobilitato migliaia di persone in varie proteste dimostrando un potente fronte unito, che avevano organizzato massicci raduni di preghiera con leader spirituali provenienti da tutta la regione, si era sgonfiata di fronte al prevedibile fallimento delle lotte legali. Anche la Youth of the Peaks ha dovuto affrontare una divisione interna, con alcune forze giovani identificate da organizzazioni indigene locali come "portavoce" e trasportate in aereo a incontri e conferenze. La dissonanza divise il gruppo e sparpagliò la sua potente energia.

Mentre era in corso la causa della Save the Peaks Coalition, è stata negata loro di presentare un'ingiunzione da parte del giudice che presiedeva la causa per impedire ai macchinari della Snowbowl di tagliare la montagna sacra per la conduttura delle acque reflue. Ho chiesto ad alcuni dei querelanti (tra cui alcuni miei parenti stretti) se avessero appoggiato i piani di azione diretta e mi risposero che «non volevano azioni che interferissero e minassero il procedimento giudiziari». Nel giugno 2012, quando gli appaltatori che lavoravano per il comprensorio sciistico hanno messo in moto le loro ruspe e gli escavatori, un piccolo gruppo di noi ha deciso di agire sotto la bandiera "Protect the Peaks". Ritenevamo che un'organizzazione sarebbe stata troppo restrittiva per il nostro appello all'azione. Abbiamo mobilitato uno sforzo decentralizzato e poco compatto che ha dato il via a un'ondata di interventi per fermare la profanazione. Abbiamo lanciato appelli all'azione in tutta la regione e organizzato workshop, corsi di formazione sull'azione diretta e ci siamo preparati a mobilitare (in particolare operando presso l'infoshop Táala Hooghan). Quando un gruppo di affinità si è attivato e si è incatenato agli escavatori e all'interno della trincea del condotto, un giornale fascista locale ha stampato la storia con una foto in prima pagina, in alto. La didascalia recitava: "Membri della Save the Peaks Coalition prendono iniziativa ...". Ho ricevuto una telefonata arrabbiata che denunciava quanto la didascalia fuorviante fosse dannosa per il caso giudiziario in corso. Nonostante abbia chiamato il giornale per chiarire, il rappresentante della Coalizione ha detto che «il danno era fatto».

Mentre Protect the Peaks intraprendeva una serie di azioni in quell'estate, da un

accampamento durato mesi, a incontri didattici, a proteste di massa in tutta “Flagstaff”, e a un assortimento di azioni in escalation utilizzando tutte le risorse creative possibili, il supporto che avevamo inizialmente costruito per anni cominciava a venire meno. Ci furono anche azioni anonime concomitanti, come il tree-spiking *(NDT piantare lunghi chiodi d’acciaio dentro i tronchi degli alberi per danneggiare le macchine da taglio)*, il sabotaggio di attrezzature edili e ondate di graffiti diffusi in tutta la città. Le azioni furono abbastanza efficaci da indurre il Servizio Forestale degli Stati Uniti a vietare il campeggio su gran parte della montagna intorno all’espansione dell’area sciistica. In un certo senso, certamente la natura delle azioni era “troppo radicale” per alcuni, ma la forza politica di fondo che aveva spinto il movimento non era lì a sostenerci. Protect the Peaks ha fatto quello che poteva, ma il supporto materiale e la capacità erano limitati.

La Corte del Nono Circuito si è pronunciata contro la Coalizione Save the Peaks nel 2012. Anche un’altra denuncia legale presentata dalla Tribù Hopi (nel 2010) contro la città di Flagstaff per la vendita delle acque reflue trattate è fallita nel 2012.

La città di Flagstaff ha combattuto aggressivamente la tribù Hopi nel tribunale di fino a delegittimare la religione Hopi. Gli avvocati della città hanno dichiarato nel 2017 presso il tribunale: «Mentre gli Hopi possono godere dei Picchi in modo diverso da escursionisti, fotografi, birdwatchers, cacciatori o altri usi, l’uso e il godimento dei Picchi che essi rivendicano non è diverso da quello di qualsiasi altro gruppo o del pubblico in generale».

Quando la sentenza è stata emessa dalla Corte Suprema dello Stato dell’Arizona Leigh Kuwanwisiwma, ex direttore della conservazione culturale della Tribù Hopi, ha dichiarato:

> Sono deluso e frustrato, ma penso che gli indigeni come gli Hopi saranno sempre svantaggiati dal punto di vista legale quando propongono una cosa del genere in un tribunale di bianchi.

Mentre eravamo sul campo a combattere, non avevamo previsto come gli impulsi strategici divergenti fossero contrari al punto di frattura. Non siamo riusciti a mantenere la coesione perché i processi sono diventati reciprocamente escludenti. Tutti parlavano di rispettare la diversità delle tattiche, ma le organizzazioni non profit e gli organizzatori indigeni rispettabili non volevano includere azioni autonome radicali su cui non avevano alcun controllo. Quando abbiamo dovuto affrontare decine di migliaia di dollari per pagare la cauzione dei nostri amici per reati e accuse federali e i costi sempre più alti di “restituzione” imposti punitivamente dai giudici nei casi giudiziari, non abbiamo avuto le risorse o le persone per sostenere ulteriori azioni.

Sebbene avessimo una solida base di praticanti tradizionali che ci sostenevano, il sostegno popolare era minato anche da opinioni divergenti tra i praticanti tradizionali, eravamo denunciati pubblicamente da alcuni e sostenuti da altri.

Le azioni dirette contro Snowbowl, la città di Flagstaff e le aziende che sostengono la stazione sciistica continuano. Ogni anno, da quando la neve finta è stata realizzata con acque reflue trattate (fino all’inizio della pandemia del 2020), gruppi di persone intervengono il giorno di apertura della stagione alla Snowbowl.

Quale parte di sacro non capite?

Se volete capire cosa significa “sacro” e “spirito” per i Diné, basta sbirciare in un qualsiasi negozio di souvenir della Route 66 sulla via per il Grand Canyon. Si possono anche sfogliare le voluminose pagine di un qualsiasi libro di Tony Hillerman o, per coloro che desiderano essere meno ingabbiati dalla parola e desiderano essere esposti a una maggiore *autenticità*, molti dei suoi romanzi filo-polizia sono stati adattati in film e persino in una serie televisiva. Perché consultarsi con i vivi quando gli antropologi e gli scrittori di narrativa bianca hanno scavato e raschiato nella polvere, nelle ossa e nei nostri ricordi per dirci chi siamo?

Rovine di case abbandonate a causa di malattie diffuse dai colonizzatori, dalla siccità o da altri conflitti, sono state raccolte dagli estrattori temporali che capitalizzano sulla morte degli indigeni. Si fanno più soldi nelle case d’asta con gli oggetti sacri.

La profanazione del sacro è l’eredità professata del colonialismo che getta un’ombra di trauma così profonda da devastare i nostri esseri in profondità per generazioni con la sua lenta e insidiosa forza.

Possiamo chiederci: «Com’è possibile che oggi i popoli indigeni non abbiano alcuna protezione garantita per la libertà religiosa?». Soprattutto perché è un’evidente grave ipocrisia se dobbiamo credere al mito celebrato ogni novembre secondo cui gli “Stati Uniti” sono stati fondati da immigrati che cercavano rifugio dalla persecuzione religiosa.

Come dimostrano le battaglie passate e presenti in tribunale per i siti sacri, questo sistema e le sue leggi non sono stati creati pensando ai nostri interessi o a nostro vantaggio. Mentre continuavano le proteste contro l’espansione dei comprensori sciistici e l’innevamento con acque reflue trattate, siamo riusciti a riassumere le nostre frustrazioni con una domanda: «Quale parte di sacro non capite?».

Perché per i popoli indigeni non è sufficiente affermare che un luogo è sacro e va rispettato? Perché dobbiamo essere costretti a giustificare le nostre convinzioni più profonde con termini che non sono i nostri?

Forse la sfida non era nell’aspettarsi una risposta alla domanda, ma nell’affrontare il punto in cui siamo continuamente costretti a supplicare o implorare i colonizzatori di fermare la violenza su cui è costruito il loro ordine sociale. L’ordine del civilizzato è minacciato dal sacro. Si rifiuta di capire e di offrire una qualsiasi misura di ponderatezza perché ha ucciso il suo stesso spirito e i suoi stessi praticanti spirituali in ondate massicce di femminicidii e genocidio per sfamare la sua fame infinita.

Siamo stati costretti a metaforizzare il sacro nei termini dei coloni; è *come costruire un parco per skateboard sulla Cappella Sistina e sostituire l’acqua santa con il piscio. È fare una miniera su Notre Dame.*

L’immaginario narrativo è un appello morale a un’assenza.

Nel 1982, testimoniando nella causa *Wilson contro Block*, Abbott Sekaquaptewa, allora

presidente tribale della tribù Hopi, dichiarò:

> È mia opinione che a lungo termine, se l'espansione sarà permessa, non saremo in grado di insegnare con successo alla nostra gente che questo è un luogo sacro. Se il resort sciistico rimane o viene ampliato, la nostra gente non accetterà l'idea che questa è la sacra Casa dei Kachinas. La base della nostra esistenza come società diventerà una mera favola per la nostra gente. Se la nostra gente non possiede più questa credenza e questo modo di vivere, che inevitabilmente si verificherà con la continua presenza della stazione sciistica... un impatto diretto e negativo sulle nostre pratiche religiose [ne risulterà]. La distruzione di queste pratiche distruggerà anche il nostro attuale stile di vita e la nostra cultura.

Quando nel 1999 stavamo chiudendo una miniera che estraeva pietra pomice vulcanica dal versante nord-orientale dai Sacri Picchi di San Francisco (così chiamati dai colonizzatori spagnoli del 1600 per onorare il loro santo patrono dell'ecologia, San Francesco), mio padre faceva parte di una delegazione di medici che tenne una cerimonia privata prima che i politici e i burocrati tenessero la loro conferenza mediatica.

Un attivista e giornalista locale era presente e dopo la conclusione della cerimonia fece una domanda a mio padre su qualcosa che aveva detto: «Cosa vuol dire che questa roccia ha dei sentimenti?». La risposta, «Questa roccia ha uno spirito. È felice proprio qui, al sole. Se la sposti, potrebbe essere confusa e infelice. Noi lavoriamo con la natura, comunichiamo». Vine Deloria, Jr. ha cercato di diagnosticare questa disconnessione nel suo saggio *Sacred Lands and Religious Freedom*:

> La comunità indiana [sic] trasmette la conoscenza nel corso delle generazioni come patrimonio comune che è arricchito dalle esperienze sia dei singoli che dei gruppi di persone che partecipano alle cerimonie. Entrambi, la cerimonia e l'interpretazione che ne dà la gente cambiano man mano che si acquisiscono nuove conoscenze. Al contrario, le comunità non indiane creano istituzioni educative che esaminano, chiariscono e talvolta cambiano radicalmente la conoscenza per adattarla alle loro esigenze. La conoscenza è appannaggio di un gruppo esclusivo di persone - gli studiosi e i professionisti che credono profondamente che i membri delle loro comunità non siano abbastanza intelligenti da comprendere le verità esoteriche della loro società. Le verità di base sul mondo non sono destinate a cambiare, a prescindere dalle esperienze di qualsiasi generazione, e alle "autorità di spicco" viene concessa l'infallibilità sulla base del loro solo status professionale.

Deloria chiarisce lo scollamento giuridico e istituzionale:

> Nel negare la possibilità di una continua rivelazione del sacro nelle nostre vite, i tribunali federali, gli studiosi e le agenzie statali e federali rifiutano di accordare credibilità alla testimonianza dei leader religiosi, chiedono prove che una cerimonia o un luogo sia sempre

> stato centrale per le credenze e le pratiche della tribù, e impongono standard estremamente rigorosi agli indiani [sic] che si presentano davanti a loro. Questa pratica fa esattamente ciò che la Corte Suprema afferma non debba essere fatto: permette ai tribunali di decidere sulla sostanza delle credenze e delle pratiche religiose. In altre parole, i tribunali proteggeranno una religione se mostra tutti i sintomi di essere morta, ma la limiteranno severamente se sembra essere viva.

Deloria, nonostante il suo ottimismo liberale, sapeva che ci appelliamo al vuoto quando chiediamo a un sistema coloniale di rispettare il sacro. Lo spirito morto non risponderà, sentiamo i nostri echi e quelli dei simpatizzanti che si intromettono nella nostra lenta morte spirituale. Questo genocidio non ha testimoni. La promessa di assimilazione e storicizzazione della "tradizione" (come il nemico del "progresso") rende la profanazione del sacro un crimine senza vittime quasi perfetto commesso dai colonizzatori.

Quando viaggiavo lungo il lato occidentale di Dook'o'oosłííd con la mia nonna del clan Roberta Blackgoat, che è stata trasferita a Big Mountain e ha resistito alle miniere di carbone, lei parlava di profanazione in questi termini: «Le piste da sci sono cicatrici sulla nostra Madre, ha bisogno di guarire».

Nel 2016, in mezzo al fervore del sostegno popolare alla resistenza di Standing Rock, in pieno stile liberale dall'occhio lungo, la città di Flagstaff ha proposto una risoluzione a sostegno della lotta di Standing Rock contro l'estrazione di risorse. Un manipolo di noi si è recato nelle aule del consiglio comunale e ha affrontato l'ipocrisia. Che i politici di Flagstaff prendessero in considerazione l'idea di sostenere una battaglia in un remoto sito sacro quando la loro polizia attacca i protettori delle montagne e loro continuano a trarre profitto e a sancire la distruzione in corso dei picchi di San Francisco era troppo per non essere affrontato. Noi svelammo la loro doppiezza e uccidemmo la loro risoluzione, anche se l'arroganza non morta dell'analfabetismo dei coloni è una forza molto più difficile da sconfiggere.

Quale parte di sacro?

Nessuna.

CAPITOLO CINQUE
Under/Standing Rock

La sacra confluenza dei fiumi Cannonball e Missouri, nel cosiddetto Dakota del Nord, è conosciuta come Lago Oahe. Per i Lakota, questo luogo è dove un vortice creò grandi formazioni sferiche di arenaria conosciute come Pietre Sacre. Questo luogo sacro è oggi sommerso dal quarto più grande bacino artificiale dei cosiddetti Stati Uniti.

Il lago fu creato artificialmente negli anni '60, quando la diga di Oahe fu costruita dal Corpo degli Ingegneri dell'Esercito statunitense. La diga fu inaugurata nell'agosto del 1962 dal presidente "statunitense" John F. Kennedy Jr., che dichiarò: "L'acqua è il nostro bene più prezioso, e i suoi usi potenziali sono così numerosi e così vitali da essere spesso in conflitto." Faceva parte di un vasto progetto infrastrutturale nazionale. La diga ora fornisce 2,8 miliardi di kilowattora di elettricità all'anno (il fabbisogno stimato di circa 259.000 abitazioni) per gran parte degli "Stati Uniti" centro-settentrionali. Più di 160.000 acri della Riserva Sioux di Standing Rock e 300.000 acri della Riserva di Cheyenne River furono sommersi dal progetto che distrusse case e siti di sepoltura.

Nel marzo 2016, la Energy Transfer Partners (ETP) annunciò una modifica al tracciato proposto del Dakota Access Pipeline (DAPL), spostandolo da un'area a nord del territorio occupato di "Bismarck" a un punto circa 500 metri a nord del confine della riserva di Standing Rock, sul margine del lago Oahe. Sebbene il percorso principale del DAPL passasse su terre private (rubate), le aree in cui attraversava fiumi e laghi, come nel caso di Oahe, erano sotto giurisdizione federale.

Nel luglio 2016, un gruppo di giovani della riserva di Standing Rock corse per 2.000 miglia (NDT, circa 3200km) fino alle terre occupate dei Piscataway, note come "Washington, DC", per consegnare una petizione contro l'oleodotto della Energy Transfer Partners, un'infrastruttura lunga 1.172 miglia (1889 km) capace di trasportare circa 750.000 barili al giorno di petrolio di scisto estratto tramite fraking. I giovani indigeni, inizialmente riunitisi come One Mind Youth Movement (nato principalmente per contrastare il suicidio giovanile), chiamarono la loro campagna "Rezpect Our Water" e chiesero allora al presidente "statunitense" Barack Obama di fermare quell'oleodotto distruttivo. Il gruppo fu sponsorizzato e formato dagli organizzatori per la giustizia climatica dell'Indigenous Environmental Network (IEN), che contribuirono anche a definire la loro strategia. Essi supplicarono: "Come bambini nativi di questo paese, vi chiediamo di stare con noi il 6 agosto 2016 a Lafayette Square e di aiutarci a combattere il Dakota Access Pipeline. Ci è già stato tolto abbastanza. Vogliamo prosperare e vogliamo un futuro luminoso. Uno che abbracci il nostro patrimonio culturale e la nostra profonda comunione con le nostre terre. Aiutandoci a combattere per la nostra acqua e per le nostre terre ancestrali, confermate la nostra comune umanità e dignità. Questo è ciò che chiediamo."

Obama ignorò le loro suppliche di protezione delle terre sacre e dell'acqua.

Inizialmente, la lotta contro il DAPL era stata confinata ai procedimenti legali e alle cause intentate contro il Corpo degli Ingegneri dell'Esercito. Oltre a un'azione legale da parte della Tribù Sioux di Standing Rock per l'assenza di una "consultazione significativa", uno degli strumenti giuridici aggiuntivi utilizzati dal gruppo Earthjustice (che rappresentava la Tribù Sioux di Standing Rock) fu il Religious Freedom Restoration Act. Come menzionato nel capitolo precedente, questa legge specifica – insieme a tutta l'architettura legale disponibile relativa ai siti sacri – aveva già fallito nella lotta per proteggere i Sacri San Francisco Peaks.

La lotta cambiò quando un piccolo accampamento di preghiera, stabilito in aprile dagli stessi giovani indigeni (ora organizzati come International Indigenous Youth Council), iniziò a intensificare le proprie tattiche e a usare i social media per documentare la violenza della polizia e lo spianamento di luoghi di sepoltura noti. L'attenzione aumentò il 3 settembre 2016, quando un corteo si scontrò con le ruspe della ETP e con le forze della compagnia di sicurezza Leighton (assunta da ETP), che attaccarono i manifestanti con spray al peperoncino e cani. La giornalista Amy Goodman di *Democracy Now!* era presente e documentò l'aggressione. David Archambault II, allora presidente della Tribù Sioux di Standing Rock, condannò la distruzione definendola "devastante" in un articolo pubblicato dalla testata *Indian Country Today*. Dichiarò: "Queste terre sono i luoghi di riposo dei nostri antenati. Gli antichi tumuli e gli anelli di pietra per la preghiera lì presenti non possono essere sostituiti. In un solo giorno, la nostra terra sacra è stata trasformata in terreno vuoto."

Il sostegno alla resistenza contro il DAPL crebbe rapidamente grazie alla copertura mediatica. L'accampamento di preghiera istituito dai giovani si gonfiò enormemente, richiamando centinaia di Nazioni Indigene e migliaia di difensori dell'acqua e della terra, disposti a rischiare la propria vita per proteggere il sito sacro Lakota dalla profanazione dell'oleodotto. Questi eventi innescarono ciò che molti definirono "un nuovo risveglio della resistenza indigena", accompagnato dalla violenza reattiva corrispondente, necessaria a mantenere il dominio dei coloni e il colonialismo d'insediamento.

Gli organizzatori per la Giustizia Climatica avevano già correlato la resistenza ai progetti infrastrutturali degli oleodotti alla profezia Lakota del *Serpente Nero*, e scelto di identificarsi come *Water Protectors* (difensori dell'acqua) piuttosto che come attivisti, come tattica per ridefinire la narrazione culturale. In un video registrato in risposta al DAPL, il leader spirituale Lakota Arvol Looking Horse—diciannovesimo custode della Sacra Pipa del Vitello di Bisonte Bianco e del suo Fardello—dichiarò:

> In nelle nostre profezie si dice che il Serpente Nero attraverserà il paese. Quando si immerge nel sottosuolo, è lì che porterà molta malattia. Per noi, stanno posando quel Serpente Nero lì. Stanno passando sotto il fiume Missouri, ed è per questo che stiamo cercando di fermare il Serpente Nero.

Il primo accampamento fu chiamato Sacred Stone Camp e co-fondato da LaDonna Brave Bull Allard sulle terre ancestrali della sua famiglia. Brave Bull Allard era un'ex responsabile per la Tutela Storica Tribale di Standing Rock e una storica. Il campo più grande, inizialmente un'estensione del Sacred Stone Camp, fu chiamato Oceti Sakowin (Sette Fuochi del Consiglio) e fu coordinato principalmente da Phyllis Young, cofondatrice

del movimento Women of All Red Nations, membro dell'American Indian Movement e consigliera tribale di Standing Rock (2012–2015). Young fu ufficialmente nominata dal consiglio tribale di Standing Rock come referente per il movimento di resistenza contro il DAPL.

Nel corso della resistenza al DAPL, dal campo Sacred Stone al vasto campo Oceti Sakowin (che in realtà era un insieme di molti accampamenti, tra cui Oceti Oyate Camp, Red Warrior Camp, Youth Council Camp), e il vicino campo Rosebud, questo "nuovo risveglio" fu complesso e diversificato nelle partecipazioni e nelle tattiche. I gruppi si confrontavano con la logistica necessaria per coordinare e sostenere accampamenti su così larga scala e con la tensione sottostante del compito chiaro da affrontare: *Come fermare l'oleodotto?* Organizzazioni indigene no-profit per la giustizia climatica come l'Indigenous Environmental Network, guidata da Tom Goldtooth, e Honor the Earth, diretta da Winona LaDuke, si insediarono nei campi e strutturarono le campagne politiche secondo strategie già esistenti. Anche se provarono, non riuscirono a contenere tutte le tendenze. Vari gruppi esperti arrivarono "paracadutati" con le proprie teorie e pratiche, tra cui Greenpeace e l'ala indigena di azione diretta della Ruckus Society, l'Indigenous Peoples Power Project (IP3). Alcune azioni venivano considerate "troppo radicali" da alcuni, e così le basi spirituali delle azioni di preghiera divennero strumenti di pacificazione. A un certo punto il campo Sacred Stone divenne un luogo dove gli hippy vagavano fumigando tutto e tutti, e fu mantenuto da una sicurezza bianca come un'area recintata.

In una breve conversazione su Media Hill chiesi a Tom Goldtooth qual fosse la strategia. Rispose semplicemente: "Non ce n'è alcuna."

C'erano molti fuochi sacri accesi: dai gruppi di tende suddivise per nazione tribale (Diné, Haudenosaunee, ecc.), alla manciata di tende che costituivano il campo *two-spirit* iper-marginalizzato all'interno di Oceti Sakowin, al campo media con il bus radio pirata di Govinda e Brenda Norrell che riportava per Censored News, ai gruppi autonomi di agitatori dispersi, fino al campo IP3 con tipì bianchi scintillanti e una grande tenda riunioni proprio fuori dai cancelli di sicurezza del Red Warrior Camp. In qualsiasi sera, attorno a un fuoco potevi trovare i White Mountain Ndee' che cantavano e ballavano con i parenti Havasupai, e gli Hopi che condividevano pane pikki. Attorno a un altro fuoco, giovani forze cospirative pianificavano la loro prossima audace azione. In un altro ancora, salvatori bianchi in cerca di affermazione si imponevano. Dopo la marcia quotidiana verso la linea del fronte, si poteva giocare a Lacrosse con gli Haudenosaunee. La forza sociale era innegabile, tutti potevano sentirla sospesa nell'aria tesa. Era incarnata nel fumo e nelle preghiere che si condensavano in una nebbia sopra il campo, e veniva giustamente celebrata.

La festa culturale si contrapponeva all'intensità del conflitto (esterno e interno), alla repressione estrema dello Stato, alla sorveglianza costante, alla paranoia latente e alle contraddizioni del nazionalismo esibito con le bandiere tribali che sventolavano lungo la strada d'ingresso del campo grande. La bandiera della Nazione Navajo, consegnata personalmente dall'allora presidente Russell Begaye solo poche settimane prima della mia visita, sventolava con ironia estrema, con la sua torre petrolifera stampata non-ironicamente al centro. La bandiera fu rimossa e l'iconografia coloniale estrattivista fu barrata con un grosso tratto nero.

Il 9 settembre 2016, il giudice James E. Boasberg del tribunale distrettuale degli Stati Uniti

respinse la richiesta della Tribù Sioux di Standing Rock di fermare la costruzione del DAPL. Scrisse:

> Il rischio che la costruzione possa danneggiare o distruggere risorse culturali è ora irrilevante per il 48% dell'oleodotto già completato. Poiché il disboscamento e il livellamento del terreno sono la causa più evidente del danno ai siti culturali dovuto alla costruzione dell'oleodotto, il danno si è già verificato per la grande maggioranza del tracciato, con la notevole eccezione del 10% in North Dakota, incluso il lago Oahe.

Il 5 novembre 2016, delegazioni dei Sette Fuochi del Consiglio di Oceti Sakowin si riunirono per riaccendere un fuoco sacro, un atto di unificazione che non si verificava dalla fine del 1800. Guaritori e custodi spirituali da tutto il continente furono invitati a partecipare e a offrire preghiere.

Ci sono molti modi in cui possiamo comprendere Standing Rock: come fenomeno culturale (in termini di forza sociale storica), come battaglia politica per i diritti indigeni e i siti sacri (sul piano legale e amministrativo), e come culmine di storiche azioni e movimenti di resistenza indigena. Possiamo anche esaminare ciò che è venuto dopo e considerare le possibilità che questo momento complessivo ha generato.

Anche se è difficile cogliere tutte le dinamiche politiche, sociali ed economiche attive a Standing Rock, non è del tutto necessario per analizzare criticamente strategie e tattiche, buone, cattive e intermedie. Ciò che mi spinge a scrivere questo testo è che molti di noi—io e amici indigeni radicali, che siamo stati sul campo a lungo o ai margini per vari motivi—abbiamo tutti sperimentato le possibilità liberatorie che Standing Rock ha reso tangibili, e che sono state poi chiuse, in modi che riecheggiavano le nostre esperienze nelle lotte per le terre sacre e le acque delle nostre stesse comunità. Abbiamo anche visto il contesto e i cicli ripetersi, dimostrando chiaramente che gli spettri malevoli delle lezioni non apprese dalle resistenze indigene passate ci stavano ancora perseguitando. Con la più grande mobilitazione di massa della resistenza indigena nella memoria recente, *come abbiamo fatto a non vincere?*

Sage Against The Machine

La dissonanza tra le tattiche a Standing Rock era notevole: dalle proteste simboliche di routine, ai blocchi "di azione diretta nonviolenta", fino alle barricate incendiarie fatte di copertoni. La discordia si accendeva quando le dichiarazioni sul rispetto della diversità di tattiche si deterioravano in conflitti sul fronte, causando confusione, disorientamento, demoralizzazione e disorganizzazione. Purificare uno schieramento di poliziotti con della salvia (sage), stringendo loro la mano, e incendiare barricate per impedir loro di fare irruzione negli accampamenti sono due azioni completamente diverse e in conflitto.

Alcune tattiche contro il DAPL erano state respinte in blocco come violente, sia dallo Stato, che dal Consiglio Tribale Sioux di Standing Rock, che dalle organizzazioni non-profit coinvolte nella resistenza. Il che è ovviamente un problema, poiché la nostra resistenza è essa stessa sacra, se non altro perché la riconosciamo attivamente come tale, così come la nostra sacralità.

Quando il dipartimento dello sceriffo della contea di Morton tentò di criminalizzare le cerimonie, sostenendo che le pipe della pace fossero tubi-bomba, il Consiglio Tribale Sioux di Standing Rock, le non-profit e alcuni anziani assunsero il ruolo di agenti coloniali per procura, o di "polizia del movimento", collaborando con la polizia per contrastare le azioni messe in atto dal popolo. Rimossero le barricate, spensero i fuochi e ostacolarono fisicamente gli atti di resistenza sulle linee del fronte.

All'inizio di dicembre 2016, dopo che il dipartimento dello sceriffo della contea di Morton fece un appello pubblico per donazioni dalla comunità, rappresentanti dell'International Indigenous Youth Council consegnarono acqua, batterie e snack, pregando e cantando per i poliziotti. Thomas Lopez Jr., membro dell'Indigenous Youth Council, fu citato da KFYR-TV con queste parole: "Come cittadini americani, da bravi cittadini americani quali siamo, siamo andati avanti e gliel'abbiamo fornita. Abbiamo dato loro acqua perché l'acqua è vita."

Lo sceriffo della contea di Morton pubblicò la seguente nota sulla sua pagina Facebook dopo aver ricevuto i doni: "Grazie ai membri dell'International Indigenous Youth Council che sono passati a portarci rifornimenti e snack per i nostri dipendenti. La vostra gentilezza e il vostro sostegno sono davvero apprezzati!"

Quando organizzazioni non-profit indigene e non indigene e altri soggetti donano risorse e collaborano con la stessa polizia che continua sistematicamente ad attaccarci, stanno abilitando direttamente la violenza dello Stato.

La tattica delle apparenze rispettabili è una degradazione laterale e, nel suo distanziamento passivo, diventa una forma di violenza: offre la carne delle Vite Nere (che si sono presentate a Standing Rock in delegazioni ufficiali e non ufficiali) e di quegli *Indiani cattivi* (militanti, queer, ecc.), sperando di convincere lo Stato che loro sono meno sacrificabili, che loro sono gli *Indiani buoni*.

La polizia esiste per sostenere e far rispettare la legge coloniale. La loro istituzione, radicata nella storia della supremazia bianca, ha servito unicamente coloro che cercano di profanare e sfruttare terre e acque sacre. Uccidono persone nere e brune con impunità, proteggono le corporazioni che commettono atti di genocidio culturale ed ecocidio. Stringono la mano a milizie armate bianche occupanti, e poi sparano proiettili di gomma, gas lacrimogeni, granate stordenti e arrestano anziani in preghiera.

Altri problemi sorgono quando la volgarità della violenza perpetrata e perpetuata da una condizione di costante occupazione coloniale viene ridotta a dispute su equivalenze morali, basate su una falsa comprensione della situazione, o peggio ancora, su una deliberata distorsione della storia. Una situazione in cui una dichiarazione aperta di "resistenza nonviolenta" sotto forma di preghiera e azione diretta viene invece rappresentata come una strategia violenta dagli stessi invasori: forze paramilitari di sicurezza privata, polizia militarizzata, fino agli interventi politici diretti dell'amministrazione Obama. Queste forze di invasione e occupazione hanno esercitato attivamente un monopolio tattico sulla violenza volgare, o diretta, sotto forma di centinaia di arresti, attacchi con cani, cannoni ad acqua, ordigni esplosivi e munizioni vere.

I Difensori dell'Acqua hanno affrontato la piena forza degli sceriffi della contea di Morton, altamente militarizzati, affiancati da agenti federali e dai mercenari di TigerSwan, assunti

da Energy Transfer (che non erano autorizzati a operare nel "North Dakota"). TigerSwan ha impiegato "misure di controterrorismo in stile militare" per reprimere la resistenza al DAPL. TigerSwan ha sorvegliato pesantemente i Difensori dell'Acqua e ha fornito informazioni ai procuratori per costruire accuse contro di loro. Il gruppo mercenario iper-militarizzato (con veterani con esperienza di combattimento nelle invasioni e occupazioni di Iraq e Afghanistan) ha descritto la resistenza di Standing Rock come "un'insurrezione ideologicamente motivata con una forte componente religiosa", che operava secondo un "modello insurrezionale jihadista."

Un massiccio arsenale di armamenti, tra cui gas lacrimogeni, spray al peperoncino, cannoni ad acqua, dispositivi acustici a lunga distanza (LRAD), droni, fucili con proiettili di gomma, granate stordenti e armi da fuoco, fu utilizzato contro chi prendeva parte alle azioni. Un caso ben documentato di infiltrazione dell'FBI venne alla luce quando Red Fawn Fallis fu arrestata nell'ottobre 2016, durante un'incursione da parte di centinaia di poliziotti in un accampamento a Standing Rock. Red Fawn fu accusata di aver sparato tre colpi da un revolver dopo essere stata atterrata da diversi agenti. Durante il processo, giornalisti di *The Intercept* scoprirono che il compagno di Red Fawn, Heath Harmon, era un informatore stipendiato dall'FBI. Avrebbe ricevuto 2.000 dollari per il suo ruolo nel tentare di spingere i presenti a compiere azioni più rischiose e ad armarsi nel campo. L'arma che si presume abbia sparato apparteneva a lui. Red Fawn si dichiarò infine colpevole dei reati federali di *disordine civile* e *possesso di arma da fuoco da parte di una persona precedentemente condannata*. Nell'ambito di un accordo di patteggiamento, i pubblici ministeri ritirarono l'accusa più grave, che avrebbe potuto comportare l'ergastolo.

Fu condannata a 57 mesi di prigione.

Immediatamente dopo l'arresto di Red Fawn, il presidente tribale di Standing Rock, Dave Archambault, rilasciò una dichiarazione condannando le azioni radicali: "Chiediamo anche alle migliaia di Difensori dell'Acqua che sono solidali con noi contro il DAPL di mantenersi nella pace e nella preghiera. Qualsiasi atto di violenza danneggia la nostra causa e qui non è benvenuto."

In totale, si stima che 750 persone siano state arrestate nelle azioni di resistenza contro il DAPL.

Furono erette diverse gabbie metalliche di circa 3 metri per 4 nel garage non riscaldato del Centro di Detenzione della Contea di Morton, come celle provvisorie per i Difensori dell'Acqua arrestati. Alcuni raccontarono di essere stati trattenuti a temperature vicine ai 4 gradi, su pavimenti in cemento freddo, con numeri d'identificazione scritti con pennarello sugli avambracci. Su 800 procedimenti penali, la metà fu archiviata, principalmente per mancanza di prove. In totale si registrarono 170 condanne, per lo più frutto di patteggiamenti. Sette Difensori dell'Acqua, compresa Red Fawn, affrontarono accuse federali.

Questo è ciò che il guerriero Mi'kmaw Sakej Ward definisce un "nuovo ambiente politico". Lo Stato ha sviluppato e impiegato forme avanzate di sorveglianza tecnologica, applicazione militarizzata della legge e — sin dagli attacchi di Al-Qaeda al World Trade Center nel 2001 — il cosiddetto PATRIOT Act, per reprimere le rivolte sociali.

Quello di cui stiamo parlando, però, non è semplicemente un discorso in generale, ma riguarda traiettorie storicamente determinate, ferite aperte in cui riaffiorano tanto l'orgoglio quanto il dolore. Parlare di Standing Rock, parlare dei "Sioux", parlare di Resistenza Indigena significa parlare dell'eredità Lakota di figure come l'Oglala Tashunka Witko (Il Suo Cavallo è Incantato/Spirito, noto anche come Cavallo Pazzo), dell'Hunkpapa Tatanka-Iyotanka (Toro Seduto) e di Phizí (Gall). Significa parlare del trionfo e della tragedia di luoghi come Wounded Knee, e della Battaglia dell'Erba Grassa (Little Big Horn). Per noi, le "guerre indiane" non sono mai finite, e il trauma storico dei nostri antenati, quella memoria radicata nella terra, si scontra direttamente con il Destino Manifesto tentato dal progetto coloniale suprematista bianco chiamato America.

L'agitatore indigeno Zig Zag ha messo in discussione l'efficacia complessiva della strategia a Standing Rock in una critica dal titolo *Will Prayers and Ceremonies Stop the Dakota Access Pipeline?* Zig Zag osservava con lucidità:

> ...il processo di pacificazione che si sta diffondendo attraverso il mito secondo cui bastano preghiere pacifiche e cerimonie per ottenere la vittoria... è una questione seria riguardo la resistenza [contro il Dakota Access Pipeline]... a questo punto [fine dicembre 2016], oltre il 92 percento dell'oleodotto è già stato costruito, e solo l'ultimo tratto—quello previsto sotto il Lago Oahe—è stato rinviato. Anche se possiamo ammirare il coraggio e la determinazione di chi si è opposto alla repressione della polizia, che ha incluso spray al peperoncino, proiettili "meno letali", cannoni ad acqua e colpi di manganello, non dovremmo ignorare il fatto che, fino all'annuncio del Corpo degli Ingegneri dell'Esercito degli Stati Uniti del 4 dicembre 2016 (che non avrebbero autorizzato il passaggio del DAPL sotto il Lago Oahe senza ulteriori studi), il movimento di protesta aveva avuto un impatto minimo sulla costruzione.

Così, quando si invoca solo la nonviolenza e la preghiera, lo si fa come un rituale di feticismo astorico, per tutti tranne che per coloro che sono culturalmente e storicamente consapevoli, che vedono in quella via un vicolo cieco per l'esistenza indigena—perché è sempre stato questo il desiderio degli invasori. Possiamo tendere le mani nella speranza che chi detiene il potere politico ci tolga le catene, oppure possiamo pregare per proteggerci e combattere alle nostre condizioni. Entrambe le cose sono accompagnate da cerimonia, ma la preghiera non è solo ciò che facciamo, è ciò che siamo. La nonviolenza e la violenza non l'hanno mai definita: queste sono le parole dei nostri oppressori, che non desiderano altro che vederci diventare "bravi indiani rispettabili e civilizzati".

Zig Zag ha ulteriormente approfondito la sua critica:

> C'è sicuramente molto da imparare quando si pratica un autentico rispetto per la diversità delle tattiche. Il problema nasce quando le persone credono che il loro modo sia l'unico modo possibile, e in questo caso sono le proteste pacificate e i cerchi di preghiera a essere promossi, mentre chi tenta azioni più militanti viene screditato e denunciato.

Va sottolineato che il movimento crebbe rapidamente *dopo* che giovani forze indigene presero l'iniziativa diretta e affrontarono un'aggressione poliziesca estrema. Il momentum aumentò quando lo spettacolo della violenza coloniale fu reso così esplicito, e i giovani non si tirarono indietro. Dobbiamo chiederci: *le lotte per le terre e le acque sacre indigene meritano indignazione e mobilitazione di massa solo quando la sofferenza raggiunge il suo apice (quando siamo maggiormente vittimizzati)? Com'è possibile che quello stesso movimento sia diventato ostile verso i giovani proprio quando si sono organizzati e hanno osato non farsi vittimizzare, ma hanno risposto combattendo con mezzi proporzionalmente conflittuali?*

Assistiamo e viviamo un'operazione di redwashing della nostra ostilità e criminalità, compiuto dai nostri stessi fratelli che si lavano le mani di coloro che rispondono a tono.

La pacificazione della rabbia indigena non riduce la violenza dello Stato: sostiene lo status quo, vale a dire perpetua la violenza del colonialismo.

Pacificarci spiritualmente, mentalmente, fisicamente contro la violenza coloniale serve solo a spingerci più a fondo in una zona morta neocoloniale fatta di traumi storici. Un trauma che non può essere curato né sciolto fingendo di essere "bravi indiani". E nemmeno il colonialismo può essere semplicemente scacciato o guarito, quando le sue violenze e violazioni sono diffuse e costanti.

La rappresentazione perpetua dei Popoli Indigeni come vittime passive è un ruolo coloniale che rafforza le narrazioni della conquista e indebolisce l'autonomia e lo spirito indigeno. Il fatto che così tanti "alleati" siano accorsi a Standing Rock solo dopo aver assistito a forme estreme di violenza statale a beneficio di una corporazione indica l'urgenza di una solidarietà anticoloniale più profonda e significativa. Le condizioni per agire in solidarietà non dovrebbero basarsi sul nostro stato di vittime. Un'indignazione superficiale e occasionale contro il meccanismo oppressivo serve a poco quando noi ne affrontiamo la violenza ogni giorno.

Il 4 dicembre 2016, il Corpo degli Ingegneri dell'Esercito negò il permesso per la costruzione dell'oleodotto sotto il fiume Missouri. Il Consiglio Tribale Sioux di Standing Rock accolse l'annuncio con un ringraziamento del presidente Dave Archambault a Obama: "Il Popolo Sioux di Standing Rock e tutta l'Indian Country saranno per sempre grati all'amministrazione Obama per questa decisione storica." I Sette Fuochi del Consiglio di Oceti Sakowin, che erano stati tenuti accesi per un mese, dovevano essere spenti. Arvol Looking Horse spiegò in una dichiarazione:

> Le nostre preghiere sono state ascoltate quando il permesso è stato negato... Col passare del tempo, ci è stato detto, durante la cerimonia, che dovevamo spegnere il fuoco sacro. Alcune persone volevano tenerlo acceso, ma ce lo hanno detto durante la cerimonia Yuwipi. Molti non comprendono il significato della cerimonia—non abbiamo scelta. Abbiamo ricevuto la risposta: spegnere il fuoco. Il messaggio era di portare le ceneri nei quattro punti cardinali. Le nostre preghiere da Standing Rock sono ovunque.

I militanti indigeni si rifiutarono di festeggiare e di arretrare: sapevano che Obama

non era affidabile. Tutta la repressione che avevano subito, le decisioni amministrative sull'oleodotto e le battaglie legali si erano svolte sotto il suo sguardo Democratico. Se aveva il potere di agire in ogni momento precedente, perché aspettare l'ultimo momento?

Appena un mese dopo il sollievo offerto da Obama, il suo successore Donald Trump annullò immediatamente la decisione e approvò il DAPL. La costruzione dell'oleodotto fu completata nell'aprile 2017 e il petrolio cominciò a scorrere.

A metà gennaio 2017, i Difensori dell'Acqua rimasti a Standing Rock erano solo poche centinaia, principalmente a causa del blocco dei lavori e del rigido inverno. In quel periodo, il Consiglio Tribale di Standing Rock si schierò contro i Difensori dell'Acqua, votando all'unanimità per chiudere gli accampamenti ed emettendo un ordine di sgombero. In centinaia ignorarono l'ordine e continuarono a tenere accesi i loro fuochi sacri. Il 22 febbraio 2017, dopo settantuno giorni di resistenza, l'accampamento fu sgomberato da un'enorme operazione di polizia, con il sostegno del Consiglio Tribale. Molti Difensori dell'Acqua se ne andarono volontariamente, ma dieci persone furono arrestate. Il 23 febbraio, la Guardia Nazionale e altre forze dell'ordine sgomberarono chi era rimasto. Altre trentatré persone furono arrestate. Gli accampamenti rimanenti furono rasi al suolo dalle ruspe, e alcune strutture vennero incendiate, tra cui un hooghan. Secondo il *Seattle Times*, il costo della sorveglianza e della repressione delle proteste contro l'oleodotto in North Dakota aveva superato i 22 milioni di dollari.

La resistenza iniziata nella preghiera fu lasciata profanata, ridotta in cenere, ammucchiata in enormi cassonetti della spazzatura.

Dal 2017, dopo Standing Rock, venti stati coloniali d'insediamento negli Stati Uniti hanno approvato leggi che criminalizzano le proteste contro le "infrastrutture critiche", tra cui oleodotti e raffinerie. Le leggi condividono lo stesso modello e autorizzano i pubblici ministeri a incriminare chiunque compia un "atto non autorizzato e manifesto inteso a causare... un'interruzione o compromissione sostanziale e diffusa di un servizio fondamentale fornito da un'infrastruttura critica", con accuse penali e multe fino a 100.000 dollari.

Questi sistemi continueranno a delegittimare, criminalizzare, cancellare, sfruttare e distruggere tutte le vite e le terre indigene che ostacolano il loro cammino.

La violenza coloniale non può essere purificata con la salvia.

"TORNATENE AL CAMPO"

L'espressione "torna al campo" ha scosso molti giovani indigeni, in particolare coloro provenienti da altre comunità indigene e da contesti urbani, che desideravano onorare gli anziani e seguire i protocolli locali, ma si sono trovati di fronte litigi e controllo. Alcuni anziani intervenivano direttamente sulle linee del fronte per fermare fisicamente le azioni radicali. Questa forma di quella che viene identificata come *polizia di movimento*, ovvero la pacificazione diretta di escalation e di resistenza militante, è facile da respingere quando proviene da un liberale bianco che dice "resta sul marciapiede" o impedisce che cassette postali o bidoni vengano trascinati in strada durante una marcia (chiaramente

non comprende lo scopo tattico di creare ostacoli per impedire ai veicoli di attraversare la folla). È molto più difficile affrontarla quando proviene da una persona a cui viene attribuito rispetto culturale e potere in virtù della sua età e della sua conoscenza dei principi sacri nelle nostre comunità.

Questo tipo di polizia movimentista, in particolare nel mezzo di un conflitto così intenso, mette le persone a rischio rendendole più vulnerabili alla repressione dello Stato e ad altre forme di violenza coloniale.

A Standing Rock, molte persone, gruppi di affinità e collettivi organizzativi più ampi si sono confrontati con le vere questioni della diversità delle tattiche, delle denunce interne, della violenza laterale, della collaborazione con lo Stato, del rispetto per chi abita le terre su cui ci si trova, e del prendersi la responsabilità. Attorno ad alcuni fuochi si discuteva: *Come possiamo rispettare tutti gli anziani quando ciò che dicono è contraddittorio? Ascoltiamo selettivamente solo quelli che confermano i nostri pregiudizi?*

In molte comunità indigene si sa bene che un anziano è qualcuno che ha influenza e fiducia grazie all'età, alla conoscenza culturale e all'esperienza. La sua influenza si fonda sul rispetto guadagnato offrendo guida, condividendo sapere, difendendo e sostenendo la comunità. In generale, gli anziani sono tenuti in grande considerazione perché rappresentano i valori e i principi delle nostre modalità di vita. Ma non ogni persona vecchia presente nelle comunità o nei movimenti è un anziano. Anche gli anziani possono sbagliare, ma chi raggiunge la vecchiaia e impone la propria influenza o tenta di controllare gli altri è, per coloro con cui mi organizzo io, un "vecchio". Questa non è una questione nuova: le eredità degli anziani con atteggiamenti abusanti nei movimenti (in particolare alcuni legati all'AIM), dei praticanti guaritori sfruttatori e dei venduti sono ben conosciute nei nostri ambienti.

Anche se è difficile richiamare *i vecchi* alle proprie responsabilità (soprattutto se familiari o coetanei li proteggono), non è impossibile. Il loro potere e la loro influenza sono dati dalla comunità, e dunque possono essere tolti dalla comunità (e comunità significa molte cose). Il rispetto attribuito agli anziani non è divino né sottratto alla critica. Agire come se lo fosse è irresponsabile: anche gli anziani possono essere predatori.

La differenza tra vecchi e anziani sta nella guida. Se stanno tentando di controllare le linee del fronte, quello è controllo, non è guida. Esistono luoghi molto più adatti (specialmente rispetto a trovarsi davanti a poliziotti in assetto antisommossa) e modi ben più significativi in cui affrontare le scelte strategiche e tattiche. Un anziano sarebbe accolto con rispetto e potrebbe essere presente in quegli spazi, se fosse parte della lotta e non solo lì a "dire alla gente cosa non si deve fare". L'età non dovrebbe mai essere un'arma da rivolgere contro il proprio popolo: questa è una consapevolezza cruciale nel combattere il colonialismo interiorizzato e il trauma intergenerazionale per porre fine alla violenza coloniale. Forse, la cosa più importante è che le strategie e le tattiche in conflitto vadano chiarite prima ancora di lanciare un'azione.

Abbiamo strategie e tattiche diverse e non "torneremo al campo" finché non saremo pronti a riposare.

Vicino ai fuochi

Inizialmente mi sono rifiutato di andare a Standing Rock per una serie di motivi, principalmente perché, secondo i miei amici che erano sul campo fin dall'inizio del piccolo accampamento, la situazione stava andando a rotoli. Ero al telefono e li contattavo quotidianamente. Tra i resoconti di drammi interni tra organizzazioni più grandi che promuovevano le loro campagne, la cooptazione di organizzazioni no-profit delle azioni dirette, i litigi per i finanziamenti, la mancanza di pieno supporto alla diversità di tattiche, le personalità del movimento che capitalizzavano sulla ribalta, la violenza laterale, i noti abusatori che andavano liberamente da un accampamento all'altro, il flusso infinito di selfie #iwasthere (incluso quel ragazzo bianco con i dread che bruciava salvia e distribuiva cristalli) e le diffuse campagne di crowdfunding (10.000 dollari per un weekend in tenda in prima linea, davvero?), sarebbe stato sicuramente un glorioso spettacolo di merda.

Dopo aver discusso della necessità di contestualizzare le battaglie per i luoghi sacri e di affrontare tattiche specifiche per la natura di queste lotte, io, la mia amica e sostenitrice dei luoghi sacri Morning Star Gali, la mia compagna e un fidato organizzatore di Giustizia Ambientale abbiamo deciso di recarci nel cosiddetto Nord Dakota. Il nostro obiettivo era esplorare l'opportunità culturale (e politica) di promuovere una strategia più ampia e un movimento necessario per la protezione di *tutti* i luoghi sacri.

Nel novembre 2016, abbiamo attraversato i posti di blocco militarizzati a bordo della nostra auto a noleggio. Il nostro amico-lasciapassare ambientalista bianco, era alla guida, quindi le cose andarono relativamente lisce.

Quando io e la mia compagna arrivammo a Standing Rock, abbiamo incontrato molti volti noti. Tra i contatti di Morning Star e i miei, conoscevamo quasi tutti gli organizzatori sul campo.

Sebbene non condividerò i dettagli della mia esperienza, poiché irrilevanti ai fini di questo libro, le questioni più urgenti da analizzare riguardano la strategia, le tattiche e le lezioni che non sono ancora state apprese dagli ultimi 40-50 anni di errori commessi dai movimenti indigeni. Considero questa un'opportunità per guardare dentro di me con occhio critico per procedere in modi più efficaci e meno sgangherati.

Nei pochi giorni in cui ho campeggiato a Standing Rock, ho incontrato e intervistato diversi anziani che avevano preso parte all'occupazione di Alcatraz negli anni '60 e figure di spicco dell'AIM come Dennis Banks. È stato subito chiaro che nessuno si stava consultando in modo significativo con loro su strategia e tattica.

Mentre io e la mia compagna stavamo camminando verso il Red Warrior Camp dal nostro posto ai piedi di Media Hill, abbiamo visto Banks. Era adagiato su una sedia pieghevole con il suo cappello nero con la tesa di perline. Avevo lavorato con lui e sua figlia Tanisha nell'organizzazione di media e di altre forme di supporto per la Longest Walk 2 nel 2008, quindi avevamo un po' di confidenza. Gli ho chiesto: "Con la tua esperienza decennale, cosa pensi che si potrebbe o si dovrebbe fare strategicamente per garantire l'efficacia di questo movimento?". La sua risposta era quella che mi aspettavo: "Dovremmo rimanere finché il lavoro da fare non sarà finito". Quando gli ho chiesto se qualcun altro si stesse

consultando con lui e altri veterani del movimento su strategie e tattiche, la sua risposta è stata secca: “No”.

Per tutta la discussione sulla costruzione di movimenti intergenerazionali, la disconnessione in tempo reale era profonda ma non del tutto sorprendente. Forse ciò era dovuto in parte ai “vecchi” che intervenivano in azioni radicali. Da un lato i veterani anziani del movimento e i loro decenni di esperienza venivano ignorati, dall’altro, alcuni stavano utilizzando come arma posizioni culturali contro giovani fieri che volevano reagire.

In un momento devastante, dopo aver pranzato con Dennis e un gruppo al Prairie Knights casino (che era un filtro de facto di status sociale e classe), Morning Star si fermò a un tavolo dove sedeva un’anziana visibilmente sconvolta. Era la Dott.ssa LaNada War Jack, una delle principali leader dell’occupazione dell’isola di Alcatraz nel 1969. Era una forza vitale che inaugurò una nuova era di resistenza indigena. Aveva resistito più a lungo di Richard Oaks ad Alcatraz e aveva instancabilmente continuato il suo lavoro di movimento da allora. Il suo percorso personale è documentato nel suo libro *Native Resistance: An Intergenerational Fight for Survival and Life.*

War Jack raccontò che le era stato detto che c’era una riunione in una delle sale conferenze del casinò riguardo al coordinamento mediatico tra i campi. Quando cercava la stanza e chiese a un importante organizzatore cis-maschio dove fosse, lui le rispose, “la riunione è iniziata e finirà presto.” Chiuse la porta e la lasciò in corridoio. Disse che in 40 anni, “Nulla era cambiato, il sessismo che esisteva negli anni [19]60 non è cambiato fino a oggi.”

Che War Jack, una potente veterana del movimento con decenni di profonda esperienza, fosse esclusa da una riunione strategica era estremamente inquietante. Nella nostra conversazione scrollò le spalle e disse, “Non è sorprendente.”

In qualche modo non sorprende neanche che incidenti come questi non siano registrati nel libro di War Jack, che ha aggiornato e ripubblicato con un capitolo sulle sue esperienze a Standing Rock. In esso LaNada condivide le sue esperienze con uomini indigeni che la vedevano come una concorrente e l’avevano alienata insieme ad altre donne indigene durante l’occupazione di Alcatraz. Anche se la sua scrittura non si concentra sui modi sistemici in cui gli uomini indigeni durante l’occupazione replicavano il potere coloniale di genere, lei osserva, “...tutto questo si stava trasformando in una copia del sistema patriarcale dell’uomo bianco. Gli uomini indiani non volevano che rappresentassi Alcatraz.”

I nostri movimenti si sono allontanati molto da Alcatraz, *ma di quanto?*

Alcatraz divenne un’isola

Dall’occupazione della ex prigione USA sull’isola di Alcatraz nel 1969 all’occupazione armata di Wounded Knee nel 1973, le insurrezioni indigene note come “Red Power Movement” degli anni ’60 e ’70 costrinsero gli Stati Uniti a riconciliarsi e a cambiare le proprie politiche riguardo le Nazioni Indigene.

L’occupazione di Alcatraz fu un momento spartiacque che stabilì un precedente per

l'organizzazione liberatoria indigena negli Stati Uniti occupati. Alcatraz e i movimenti successivi sono anche uno studio di estrema violenza e repressione statale. Dalla fine degli anni '50 fino al 1971, il Federal Bureau of Investigation (FBI) avviò una guerra segreta contro i movimenti rivoluzionari, comprese le lotte guidate dagli indigeni, nota come COINTELPRO. Lo scopo del programma era "esporre, interrompere, sviare, screditare, neutralizzare o altrimenti eliminare" questi movimenti e in particolare chiunque fosse identificato come leader.

I giovani indigeni (per lo più studenti universitari, famiglie e alcuni bambini) che liberarono Alcatraz nel 1969 presero l'isola inizialmente in modo spontaneo e con poca preparazione. Impararono sul campo e, dopo un primo tentativo fallito, mantennero il controllo dell'isola per 19 mesi. Proclamarono, "Alcatraz non è un'isola" perché volevano diffondere la resistenza indigena oltre la loro occupazione. Non volevano essere un'eccezione ma un esempio di ciò che è possibile quando i Popoli Indigeni osano.

L'occupazione di Alcatraz ebbe i suoi problemi; la tragica morte accidentale di Yvonne Oakes, che aveva solo 13 anni, l'uso diffuso di sostanze, lotte di potere di genere interne, un incendio sospetto, risorse limitate come acqua ed elettricità sull'isola, il calo del sostegno pubblico, e gli Ohlone (i Popoli Indigeni originari dell'area) avevano formalmente denunciato l'azione.

L'occupazione terminò l'11 giugno 1971 quando le forze USA effettuarono una retata e rimossero un piccolo gruppo di resistenti rimasti. L'azione fu considerata un successo e da essa si sviluppò una successione di altre azioni indigene che si diffusero come un incendio attraverso quelli che vengono chiamati USA.

Alcatraz diede al gruppo di Indigeni urbani organizzati come American Indian Movement (AIM) a Minneapolis il carburante per le sue fiamme. AIM fu inizialmente formato per documentare e prevenire la violenza della polizia contro i Popoli Indigeni nel 1968. Nel 1972, alimentato dall'energia dell'occupazione di Alcatraz, AIM e una serie di altri gruppi indigeni organizzarono il "Trail of Broken Treaties".

I gruppi pianificarono una grande carovana verso "Washington DC" per affrontare questioni su trattati, lotte per la terra e problemi sociali. Gli organizzatori della convergenza presentarono venti richieste tra cui l'abolizione del Bureau of Indian Affairs (BIA), una serie di riforme basate sui trattati, e la "protezione della libertà religiosa e dell'integrità culturale." Il 3 novembre iniziò un'occupazione non pianificata dell'edificio del BIA a DC. Più di 500 persone parteciparono all'azione di 6 giorni, che portò alla liberazione e distruzione di migliaia di documenti governativi con danni stimati in 2,28 milioni di dollari e "furto." La polizia era preparata per un attacco pesante e AIM era pronto a rispondere con cocktail molotov. Il tutto terminò quando AIM negoziò con l'amministrazione Nixon per ottenere 66.000 dollari di fondi per trasporto in cambio di una "fine pacifica" dell'occupazione. L'amministrazione accettò anche di nominare una persona indigena al BIA. Le azioni di AIM raggiunsero il loro apice durante l'occupazione armata di 71 giorni di Wounded Knee nel 1973. Pur centrando le lamentele sui trattati, Wounded Knee — dove i Ghost Dancers furono massacrati dalle forze USA solo 83 anni prima — divenne un nuovo simbolo della lotta indigena anti-coloniale militante.

Con il calo di intensità del movimento Red Power (particolarmente a causa della violenza

statale e interna), Alcatraz divenne infine l'isola contro cui i suoi giovani infervorati avevano resistito. Oggi è una meta turistica dove i graffiti storici anti-coloniali non solo sono in mostra, ma ironicamente protetti dallo Stato.

Nel 2012, il National Park Service spese 1,5 milioni di dollari per restaurare un serbatoio da 250.000 galloni e una torre d'acciaio di 103 piedi e meticolosamente riadattò la vernice per sistemare il cartello di benvenuto dell'occupazione che recita, "Indian Land. Peace and Freedom. Welcome. Home of the Free Indian Land."

Ogni anno si tengono raduni di preghiera per l'anniversario che attirano migliaia di turisti del movimento che si scattano selfie con celebrità invitate. La resistenza è onorata, ma è anche ritualizzata come spettacolo storico. Mentre i fuochi sacri della resistenza ancora bruciano, il movimento precipitato da Alcatraz è diventato un artefatto spettacolare, cristallizzato in un momento storico di eccezione. Sono stati fatti libri e documentari, alcuni meno glorificanti di altri. Il racconto di War Jack è schietto, onesto e diretto.

La storicizzazione dei nostri conflitti vivi rende quei momenti più potenti degli artefatti. L'intergenerazionalità è interrotta quando i momenti sono separati dall'esistente temporale. Il momento radicale non è più un fuggitivo o una minaccia esistenziale: la sua cattività nel rituale storico è la morte del movimento.

Molto viene igienizzato nei racconti distanti, che possono essere sia sentimentali che giustamente romanticizzati, ma se non siamo onesti su da dove veniamo (specialmente sui nostri fallimenti e delusioni), come potremo mai avere responsabilità delle nostre azioni? Che tipo di continuità (futuro) possiamo aspettarci?

Le eredità di AIM, Alcatraz e le molte linee del fronte prima e oltre sono vive e non dovrebbero rimanere come isole.

Dall'omicidio di Anna Mae Aquash, l'imprigionamento di Leonard Peltier, ai processi di John Graham e Arlo Looking Cloud, ci sono lezioni di repressione statale, cis-eteropatriarcato e turbolenze organizzative di AIM vissute negli ultimi 40 anni che non dovrebbero ripetersi. Stiamo perdendo un'opportunità incredibile se non consideriamo dove questo momento è situato nel contesto delle esperienze di resistenza e liberazione indigena. Dove ci posizionerà questo momento e movimento tra 40 anni?

Standing Rock non è un'isola

Il fallimento nel riconoscere e assumersi le responsabilità strategiche e tattiche delle moltitudini di resistenze che hanno costituito la battaglia durata mesi a Standing Rock è una devastante disconnessione di responsabilità verso i doveri e le relazioni sacre. È anche un'affermazione del desiderio miope di celebrare le nostre vittorie culturali e sociali a prescindere dai sacrifici. Anche se decine di migliaia di persone erano mobilitate sul posto e molte altre virtualmente; Anche se le principali organizzazioni indigene di giustizia ambientale come Honor the Earth e Indigenous Environmental Network, e il International Indian Treaty Council guidavano il momento; Anche se avvocati esperti stavano discutendo il caso; Anche se l'attenzione delle agenzie di stampa globale era appesa a quasi ogni momento;. Anche se la forza spirituale del Seven Fires Council era guidata da Arvol

Looking Horse e preghiere venivano offerte da quasi tutte le nazioni indigene attraverso i cosiddetti Stati Uniti e da tutto il mondo. L'oleodotto non è stato fermato e il lago Oahe è stato ulteriormente deturpato. Il movimento a Standing Rock non è riuscito a fermarlo.

Questi fallimenti non sono unici. Sono stati riflessi a diverse scale in altre linee del fronte prima e dopo Standing Rock. Da Oak Flat, dove un noto abuser fu difeso da organizzatori prominenti, a Winnemucca, dove divisioni culturali e sociali costrinsero i sostenitori a scegliere fazioni mentre affrontavano violenze laterali, c'è una costellazione di resistenze indigene che crollano dall'interno (e dall'esterno) a causa di conflitti interpersonali, uso di sostanze, violenza sessuale, infiltrazioni, cooptazioni, sfruttamento e altro. In alcuni spazi, un radicamento culturale fornisce direzione e avviene la guarigione, in altri (più tipicamente) le ferite sono trascurate tranne che da fazioni isolate dentro fazioni. Se difendere il sacro non significa anche essere responsabili *verso* e *con* il sacro e guarire le nostre ferite c'è qualcosa di profondamente sbagliato nella nostra comprensione di cosa sia *il sacro*.

Questo non è necessariamente l'argomento di prendersi cura di sé prima di prendersi cura degli altri (cosa che ha senso ma non è un prerequisito), è l'affermazione che la degradazione culturale di ciò che ci guarisce è danneggiata (deturpata) e dobbiamo essere molto attenti e intenzionali in questi luoghi dove si infligge danno spirituale. Per difendere il sacro dobbiamo essere spiritualmente preparati.

Quando sei sul posto a combattere la polizia antisommossa e a gestire la manutenzione quotidiana del campo e le orde di media, è difficile fare un passo indietro e gestire un'analisi in tempo reale. Molti attivisti conducono mesi di formazione prima di organizzare mobilitazioni e azioni di massa su larga scala. Gruppi come Indigenous Peoples Power Project (IP3), Greenpeace e Ruckus Society dovrebbero fornire competenza, esperienza e risorse per guidarli. Eppure come mai con tutta questa formazione, pianificazione, staff professionale e risorse, questi gruppi non sembrano efficienti o efficaci? È che semplicemente non hanno risorse sufficienti o abbastanza finanziamenti? O forse, la complessiva istituzionalizzazione dell'attivismo progressista è parte di ciò che è fallito a Standing Rock (e oltre)?

La lotta a Standing Rock contro il Dakota Access Pipeline, in particolare la formazione del Red Warrior Camp, fu un'istantanea storica della resistenza del XXI secolo al colonialismo di risorse. È un'immagine potente con gas lacrimogeni e cannoni ad acqua, con coraggiosi protettori dell'acqua che marciano, poi posano con scudi improvvisati a deviare proiettili di gomma. È un momento incorniciato e appeso in gallerie dove gli occhi non bruciano per agenti chimici sconosciuti e i vestiti non odorano perennemente di fumo dai fuochi sacri. La tensione catturata, sospesa e apprezzata sotto luci bianche fredde dall'occhio (o per l'occhio) bianco. Nel suo inquadramento e con questa luce che non lascia spazio alle ombre, è facile non vedere come quei momenti celebrati fossero anche pieni di politiche senza uscita, tattiche esauste, abusi interpersonali e altri cicli ripetuti a causa di lezioni non apprese dai movimenti e dalle mobilitazioni nelle terre sacre precedenti.

Vedere Standing Rock, o uno di questi momenti, come un'eccezione o come un'isola, decontestualizza le potenti spinte e forze di resistenza viva alla violenza coloniale, occupazione e sfruttamento e preclude possibilità liberatorie. Nella cattività dell'eccezione, il/i momento/i diventa isolato, istituzionalizzato (in particolare tramite esami

accademici e cattura) e benigno. Questi momenti e movimenti sono distesi su una linea temporale lineare che segna rotture ed eventi spettacolari. Organizzatori e intellettuali accademici scelgono i resti di memorie vive e li trasformano in artefatti e merci. Questa istituzionalizzazione temporale uccide le lotte vive. Quando i modi ciclici sono privati, le esperienze di Alcatraz, Wounded Knee, Save the Peaks, Mauna Kea, Mount Graham, Oak Flats e Standing Rock, stanno sole come isole spettacolari e lontane. Stanno anche come storie cautelative di cicatrici e cenere da coloro che sono stati vicini ai fuochi sacri.

Tra colonialismo di genere e resistenza di genere

Quando siamo arrivati per la prima volta all'accampamento di Oceti Sakowin siamo andati nella zona cucina dove si stavano facendo degli annunci, e abbiamo subito riconosciuto tutte le donne che vi lavoravano. La maggior parte erano mie parenti: la famiglia Herder di Black Mesa, che da decenni organizza attività per la protezione della terra e dell'acqua, Amanda Blackhorse, una potente attivista contro l'uso dei simboli indigeni come mascotte, anche lei di Black Mesa (ed era parte della causa legale contro la squadra NFL di Washington), e Radmilla Cody, musicista nota e attivista contro la violenza nelle relazioni intime tra partners. Tutte queste potenti organizzatrici Diné erano in cucina. Stavano preparando frybread e dimostravano che la macchina dell'accampamento operava chiaramente secondo divisioni di lavoro di genere. Anche se si erano offerte volontarie e la solidarietà del fuoco e del cibo era palpabile, era difficile ignorare quelle dinamiche. Ho chiesto ad altre che erano volontarie da più tempo se quella situazione fosse tipica in quella cucina, e tutte hanno risposto di sì. Ho aiutato a fare un po' di pane mentre venivano dati aggiornamenti e si tenevano discorsi. La crew di Black Mesa scherzava e rideva (le cucine sono sempre gli spazi più vivi nei movimenti). Quando ho chiesto come mai tutte queste potenti Diné Asdzáá (donne) si fossero ritrovate a cucinare, una parente ha risposto che al check-in dell'accampamento Oceti, quando avevano detto di essere Diné, era stato detto loro: "Andate in cucina." Nutrire la resistenza è cerimonia, ma qualsiasi resistenza che replichi norme di genere imposte dalla società coloniale è già fallita.

++++

Nel suo libro *As We Have Always Done*, Leanne Betasamosake Simpson afferma:

> Una gran parte del progetto coloniale è stato quello di controllare il potere politico delle donne indigene e delle persone queer attraverso il controllo della nostra agibilità sessuale, perché questa agenzia è una minaccia all'eteropatriarcato, alla famiglia nucleare eteronormata, alla replicazione e riproduzione dell'Indigenità (queer) e degli ordini politici indigeni, alla gerarchia di cui il colonialismo ha bisogno per funzionare, e in ultima analisi alla libertà indigena. La sovranità del corpo e della sessualità indigena minaccia il potere coloniale.

Ma ciò che viene analizzato in ambito accademico non si trasmette necessariamente alle prime linee. La distanza tra queste analisi necessarie e il fronte è maggiore della distanza che ci separa oggi dall'occupazione di Alcatraz.

Una risposta frequente alle evidenti dinamiche di genere a Standing Rock era: "Questa è terra Lakota, dobbiamo rispettare i loro modi culturali." Ma non è irragionevole aspettarsi, come ospiti in un campo, che anche i propri modi culturali siano rispettati. Come Diné, non ci si aspetta che diventiamo Lakota anche se siamo loro ospiti, ma si pretende che rispettiamo le loro usanze. Le divisioni di lavoro di genere di origine coloniale non hanno posto negli accampamenti d'azione. Anche se ne esistono molte, non dovremmo aver bisogno di esempi storici per giustificare questa posizione.

Mentre visitavamo tutti i campi e partecipavamo alle riunioni, era evidente che le donne indigene stavano guidando e avevano un ruolo forte in tutti i cerchi. LaDonna Brave Bull Allard aveva fondato Sacred Stone Camp e lo guidava, Phyllis Young, che aveva co-fondato le Women of All Red Nations negli anni '60, era una delle principali organizzatrici del campo Oceti Sakowin, Michelle Cook coordinava il Water Protectors Legal Collective, Kim Smith, Mama Julz Richards, e Kanahus Manuel, tra molte altre, erano attivamente impegnate nel Red Warrior Camp.

Quando siamo entrati per la prima volta nel Red Warrior Camp, era rassicurante vedere che i loro protocolli di sicurezza venivano presi molto sul serio — il che era prevedibile vista l'intensità delle azioni e dei rischi coinvolti. Appena arrivati, una mia parente già attiva lì mi ha invitato a co-condurre un workshop per alleati bianchi. Avevamo pubblicato la zine Accomplices Not Allies un paio d'anni prima e, anche se in altre circostanze avrebbe avuto senso, ho rifiutato. Non ero lì per gestire persone bianche.

Nonostante tutte le misure di sicurezza al Red Warrior, le questioni più critiche espresse (nel poco tempo in cui siamo stati lì) riguardavano la violenza di genere. Predatori sessuali e noti abuser erano diffusi in molti dei campi.

La domanda è arrivata da una delle persone che coordinavano e gestivano la sicurezza: "Cosa possiamo fare con gli abusatori noti?" Le raccomandazioni che abbiamo dato erano: allontanare pubblicamente e immediatamente chiunque fosse noto come abusatore, sospendere temporaneamente le azioni e concentrarsi nello sviluppare processi di responsabilizzazione e rendicontazione basati su quadri culturali adeguati. Parte della riflessione era: C*ome sarebbero andate le cose se l'AIM avesse adottato questo approccio 40–50 anni fa?* Perché non applicarlo ora, in modo che le lotte indigene tra 40–50 anni dopo Standing Rock abbiano un punto di riferimento migliore? Non uno, come per l'AIM, che ha permesso la creazione di celebrità del movimento che hanno continuato a trarre profitto dai propri ruoli perpetuando abusi su donne, bambine ed anziane nelle nostre comunità.

Era anche chiaro che gli uomini cis-etero nei campi non stavano affrontando attivamente i ruoli di genere e la violenza. Senza costruire processi per gestire queste questioni dentro e oltre i campi in prima linea, rischiamo di replicare gli stessi schemi di danno contro cui stiamo resistendo.

Gran parte della consapevolezza post-Standing Rock sulle questioni di genere si riduce a frasi come: "Ah, e c'era anche un accampamento two-spirit." Ma il riconoscimento della presenza non è partecipazione significativa né inclusione. I tentativi di creare uno spazio queer nel campo più grande sono stati interventi necessari, ma hanno anche evidenziato l'estrema mancanza di attenzione, cura e ascolto per queste forze. Quando il primo

campo two-spirit fu inizialmente fondato, lx organizzatorx ci dissero che le loro richieste di supporto erano state ignorate dal campo principale. In seguito, Candi Brings Plenty tenne una cerimonia d'ingresso ufficiale "per portare visibilità al nostro arrivo."

Ma visibilità e riconoscimento sono solo una parte della questione. Le culture della resistenza che costruiamo tra i momenti sensazionali sono dove l'azione è veramente necessaria, altrimenti è solo un'altra casella da spuntare tokenizzante e pacificante. I problemi alle prime linee continueranno ad accumularsi lì, se non vengono affrontati in modo significativo tra un'azione e l'altra. La prima linea è ovunque quando si tratta di porre fine al cis-eteropatriarcato e alla violenza di genere.

Dopo Standing Rock, altri campi in prima linea sono stati fondati con l'intenzione di centrare le forze indigene queer, in particolare nella resistenza alla Line 3. Sembrava che le lezioni di Oceti stessero informando un nuovo orientamento critico nella difesa delle terre sacre.

Donne e queer/two-spirit resistenti alla Line 3

Nel 2020 e 2021, quattro anni dopo Standing Rock, campi d'azione diretta guidati da donne, persone queer e two-spirit furono istituiti in Mníssota (le terre occupate chiamate Minnesota) per contrastare un enorme progetto di espansione di un oleodotto transnazionale della compagnia con sede "canadese" Enbridge.

L'oleodotto Linea 3, che si estende per oltre 1.031 miglia, fu istituito nel 1968. Enbridge annunciò nel 2014 l'intenzione di sostituirlo e aumentare la capacità di trasporto a quasi 800.000 barili di petrolio al giorno.

Alla fine del 2020, le autorità statali e federali del Minnesota concessero a Enbridge i permessi per costruire l'ultimo tratto dell'oleodotto Linea 3.

Un campo di resistenza fu organizzato da Honor the Earth, la non-profit di Winona LaDuke. L'iniziativa fu chiamata Giniw Collective e fu coordinata da Tara Houska, avvocata, direttrice delle campagne di Honor the Earth (2016–2019), e già consigliera per le questioni Native American del politico "statunitense" Bernie Sanders. Houska organizzò Giniw come "un collettivo guidato da donne indigene e persone two-spirit focalizzato sulla riconnessione con la Terra e sulla sua difesa diretta." Honor the Earth acquistò un terreno privato per stabilire Camp Namewag, la base operativa di Giniw.

Il secondo accampamento degno di nota fu fondato da Taysha Martineau, che descrisse il proprio impegno come "un collettivo guidato da persone indigene two-spirit composto per lo più da anarchicx queer che si battono per i diritti Indigeni e la solidarietà BIPOC." Un acro di terra fu acquistato per il campo all'inizio del 2021 tramite una campagna di crowdfunding da 30.000 dollari.

La resistenza contro la Line 3 seguì gli stessi schemi strategici e tattici adottati a Standing Rock e nella quasi totalità delle campagne formali di Giustizia Ambientale condotte da coalizioni formali e informali di organizzazioni non-profit e ONG negli ultimi trent'anni:

1. La corporazione propone un progetto di sviluppo o un'espansione, il che innesca un:

2. Processo amministrativo (azioni che includono: petizioni, sensibilizzazione dell'opinione pubblica, copertura mediatica, consultazioni tribali, audizioni, decisioni da parte di agenzie locali, proteste, ricorsi, ecc.), che solitamente fallisce e innesca:
3. Contenzioso legale (altre petizioni, richieste di ingiunzione, sentenze emesse, appelli legali, ricorsi amministrativi presso agenzie regionali e nazionali, petizioni, escalation delle proteste), che rappresenta una montagna russa di decisioni incoerenti ma che alla fine fallisce (con qualche rara vittoria) e quindi partono:
4. Appelli internazionali (denunce all'ONU, testimonianze, dichiarazioni, ecc.), che sono non vincolanti e non applicabili (di solito tutto ciò ha come unico scopo le pubbliche relazioni), e parallelamente campagne di boicottaggio o disinvestimento, che inevitabilmente sfociano in:
5. Azione diretta nonviolenta (NVDA) (formazioni e workshop, escalation delle proteste, arresti, intensificazione delle campagne mediatiche, altre petizioni, raccolte fondi per le cauzioni, attivisti arrestati che affrontano il tribunale, ecc.). Anche se le tattiche NVDA variano, sono generalmente composte da blocchi stradali e occupazioni sporadiche con buone foto per i media. Ciò porta ad arresti di massa e lunghi procedimenti penali. La strategia sottostante di una campagna orientata alla NVDA di solito si concentra sul prendere di mira una figura (o un organo) decisionale affinché cambi le regole che hanno consentito lo sviluppo o l'espansione, ma spesso ignora le proteste, quindi l'attenzione si sposta su:
6. Proposte legislative come emendamenti o nuove leggi (campagne politiche, lobbying, altre proteste, media, ecc.), che dipendono interamente da una manciata di politici simpatizzanti e troppo spesso finiscono impantanate nella burocrazia coloniale,
7. Agitare e mescolare, poi ripetere secondo necessità.

Nei sei anni trascorsi da quando Enbridge presentò per la prima volta la richiesta di permessi per la Linea 3, migliaia di persone hanno partecipato alle audizioni pubbliche, preso parte a proteste e firmato petizioni. Secondo LaDuke, 70.000 commenti pubblici sono stati inviati alla Commissione per i Servizi Pubblici del Minnesota, di cui il 94% contrari all'oleodotto. Nel novembre 2015, settantacinque water protectors occuparono l'ufficio di Enbridge in Minnesota chiedendo la cancellazione del progetto. Sette persone furono arrestate. Nell'aprile 2018, lx difensorx dell'acqua si radunarono nella piccola comunità di "Automba" per protestare contro la Linea 3 in un sito dove erano immagazzinate le condutture. Alcunx si incatenarono a cancelli e attrezzature e vennero arrestatx.

A complicare ulteriormente la situazione, lx organizzatorx dovettero confrontarsi con due Consigli Tribali di Nazioni Indigene, la Fond du Lac Band e la Leech Lake Band degli Ojibwe, che avevano accettato di non opporsi al progetto. Ricevettero somme non rivelate per permettere la prosecuzione dello sviluppo.

Nel gennaio 2021, il Consiglio Tribale di Fond du Lac inviò una lettera insieme agli assegni mensili pro capite ai membri della Tribù affermando:

> Nel 2021 la Band continuerà a effettuare i suoi pagamenti pro capite dell'importo di 400,00 dollari al mese. La Band continuerà a effettuare questi pagamenti utilizzando fondi Enbridge che sono stati depositati in un trust presso il Dipartimento dell'Interno.

Nel novembre 2020, nel pieno della pandemia di COVID-19, fu concessa l'approvazione

finale al progetto dell'oleodotto e iniziarono i lavori. In previsione delle proteste, Enbridge versò milioni di dollari in un conto vincolato da cui le forze dell'ordine potevano attingere fondi per attaccare i difensorx dell'acqua. Di fatto, rese la polizia una forza di sicurezza pagata per proteggere l'oleodotto della corporazione.

Le strategie della resistenza alla Linea 3 si concentravano sul bloccare lo sviluppo del progetto per convincere l'amministrazione Biden a revocare o sospendere il permesso federale sulle acque. Furono inoltre intraprese azioni contro banche e altri azionisti coinvolti per fare pressioni e ottenere disinvestimenti nel progetto.

Durante i nove mesi di resistenza alla Linea 3, sono stati effettuati più di 1.000 arresti, la maggior parte per reati minori. Secondo la Pipeline Legal Action Network, sono stati presentati almeno novantuno capi d'accusa per reati gravi contro ottantanove difensorx dell'acqua. I procuratori hanno tentato di criminalizzare ulteriormente gli arrestatx accusandoli di "furto" per essersi incatenatx alle attrezzature di costruzione. Questa accusa prevede una pena massima di 10 anni di carcere. Nel luglio 2021, due difensorx dell'acqua si sono infilatx all'interno di una conduttura nella contea di Aitkin e sono stati accusatx di "favoreggiamento al suicidio," nonostante nessunx fosse stato ferito e lx difensorx avessero adottato misure di sicurezza. Per alcunx arrestatx sono stati fissati depositi cauzionali (bond) fino a 30.000 dollari.

È stato riportato che Enbridge ha pagato quasi 3 milioni di dollari alla polizia per i costi legati agli arresti e alla sorveglianza dex difensorx dell'acqua; gli agenti della Contea di Aitkin hanno fatturato 4.800 ore a Enbridge.

Nell'ottobre 2021, dopo quasi sette anni di resistenza da parte delle comunità indigene e degli attivisti per il clima, dalla Linea 3 hanno iniziato a fluire 760.000 barili al giorno di petrolio da sabbie bituminose provenienti dal cosiddetto Canada.

Le organizzazioni indigene e quelle per la giustizia climatica hanno spostato la loro lotta prendendo di mira i politici di Washington DC, con azioni concentrate come la "People vs. Fossil Fuels Mobilization" nel 2021. Joye Braun, difensora dell'acqua che aveva fondato uno dei primi accampamenti a Standing Rock, ha parlato a nome della Indigenous Environmental Network: "Con la forza di una penna, il presidente Biden potrebbe fermare questi progetti di oleodotti. Aveva promesso che ci avrebbe ascoltati. Non lo sta facendo. Siamo qui ogni giorno di questa settimana per dire a Biden: Fermate questa follia."

Più di 500 persone indigene e attivisti per il clima hanno marciato. Circa 650 persone sono state arrestate durante le varie azioni. Il 14 ottobre c'è stata una breve occupazione presso l'edificio del Dipartimento degli Interni, con cinquanta-cinque arresti. Mentre il resto del gruppo tentava di entrare nell'edificio, ci furono scontri con la polizia alla porta che causarono diversi feriti tra gli attivisti e un poliziotto fu ricoverato in ospedale. I manifestanti iniziarono un sit-in nella hall chiedendo di parlare con il Segretario degli Interni Deb Haaland, che però non si trovava a Washington in quel momento.

Le organizzazioni hanno consegnato quasi un milione di firme in una petizione all'Ufficio della Divisione Nord Atlantica del Corpo degli Ingegneri dell'Esercito degli Stati Uniti, chiedendo una Valutazione Completa dell'Impatto Ambientale per la Linea 3. I punti principali includevano: "Giustizia climatica. Lavori migliori. Economia verde. Transizione

giusta. Diritti dei trattati." L'unica distinzione rispetto ai punti della giustizia climatica dominati da bianchi liberali era il focus sui trattati. (Hanno persino iniziato a definire i loro alleati bianchi come "Popolo dei Trattati" nella resistenza alla Linea 3.) Il coro delle organizzazioni non-profit chiedeva a Joe Biden di "dichiarare un'emergenza climatica e smettere di approvare progetti di combustibili fossili." Erano particolarmente ispirati dal fatto che uno dei messaggi elettorali di Biden fosse stato quello di essere il "presidente del clima." Tuttavia, non ha mai risposto alle loro richieste.

Per peggiorare la catastrofe climatica e le questioni ecologiche — o per mostrare più chiaramente come funziona il neo-colonialismo — il 9 giugno 2023, le Nazioni Mandan, Hidatsa e Arikara hanno annunciato l'acquisto di un oleodotto inattivo di Enbridge. I funzionari tribali hanno celebrato l'acquisto come la creazione di "benessere generazionale."

La Riserva di Fort Berthold conta più di 2.640 pozzi di petrolio e gas che producono quasi 150.000 barili di petrolio al giorno. Il condotto di 31 miglia collegherà le strutture petrolifere della Tribù al sistema di distribuzione internazionale di Enbridge, che copre gli "USA" e il "Canada." Quando sarà in funzione, il condotto trasporterà circa 15.000 barili di petrolio al giorno.

Il libro di Winona LaDuke, *To Be a Water Protector* (2020), fornisce una grande ricerca e il background sulle lotte contro gli oleodotti, ma diventa anche un appello all'azione per una proposta economica chiamata "Green New Deal" e una "Transizione Giusta" verso un'economia verde. È meno istruttivo e più riflessivo, il che dice molto sulla strategia complessiva del movimento. Sembra scritto con l'intento di non irritare gli alleati bianchi (il "Popolo dei Trattati") e i finanziatori. L'affermazione potente della leadership indigena di donne e persone queer, in contrasto con il carattere cis-eteropatriarcale di molte lotte in prima linea sulle terre sacre, è stata criticamente minata quando è emerso che per quasi un decennio LaDuke e il personale di Honor the Earth (HTE) hanno ignorato e reagito con ritorsioni contro un ex membro del personale che aveva denunciato molestie sessuali all'interno dell'organizzazione. Dopo anni di tentativi di risolvere la situazione con metodi comunitari, l'ex dipendente ha presentato una causa civile nel 2019, che HTE ha combattuto con forza in tribunale. All'inizio di aprile 2023, HTE è stata giudicata colpevole di tutti i capi d'accusa presentati dalla sopravvissuta e il tribunale ha imposto una penale di 750.000 dollari. LaDuke (e il consiglio direttivo della sua non-profit) hanno liquidato la sentenza come razzista e si sono lamentati che la multa fosse sproporzionata. Nella bufera è emerso che LaDuke aveva l'abitudine reiterata di ignorare le preoccupazioni sulle accuse di violenza sessuale. Dopo la sentenza si è dimessa immediatamente dalla carica di direttrice esecutiva di Honor the Earth.

L'appello di LaDuke in *To Be a Water Protector* si basa su un eco-femminismo indigeno non solo limitato dalle restrizioni dell'industria non-profit e delle aspirazioni politiche liberali, ma anche dalla complicità persistente nella violenza di genere profondamente radicata che continua a avvelenare le nostre comunità. Le prime linee sono ovunque, così come la tossicità che alimenta la macchina coloniale dei *Serpenti Neri* che combattiamo.

Come a Standing Rock, la resistenza alla Linea 3 non è riuscita a *uccidere il Serpente Nero,* non ha bloccato l'oleodotto.

Questi movimenti sembrano marciare in cerchi sempre più ampi, indipendentemente da chi è in prima linea. Sempre più "corpi" sono condannati allo Stato carcerario mentre ci viene chiesto di supplicare i politici di fermare le corporazioni che gestiscono le infrastrutture da cui il loro sistema dipende. Sempre più corpi sono segnati da traumi nascosti dagli organizzatori per mantenere apparenze, controllo e potere.

Un articolo del febbraio 2022 pubblicato sul sito *www.stopline3.org* sottolinea come funziona l'agenda della Giustizia Climatica. Nell'articolo "The Fight Against Line 3 Isn't Over Yet," un organizzatore del movimento afferma:

> Nello stesso modo in cui tutte le compagnie petrolifere imparano da ogni lotta, dal Keystone a Standing Rock alla Linea 3... anche noi stiamo imparando. Forse non abbiamo vinto questa volta, ma saremo meglio posizionati per vincere la prossima.

Questa è un'interferenza del movimento che segue una logica coloniale che riduce la sopravvivenza indigena a compiti di campagna. Per alcuni di noi, la questione di "andare avanti" non è una considerazione, perché le nostre esistenze sono così profondamente connesse al destino della terra su cui viviamo. Finché questo tipo di logica, inclusa quella di capitalisti non-profit sfruttatori, informerà le nostre strategie, sia a Standing Rock, nella resistenza alla Linea 3 nel Mníssota, o nella "prossima lotta," presto non ci saranno più battaglie da perdere.

Che altro si può aspettare quando ci impegniamo in strategie che rafforzano i sistemi di potere coloniali?

Se comprendiamo come movimenti come Standing Rock e Linea 3 sono stati persi e accettiamo i limiti delle strategie dell'attivismo e della politica coloniale, forse potremo rompere con ciò che ci tiene a marciare in cerchi sempre più ampi?

CAPITOLO SEI
Esistenza Profanata

Per profanare un luogo sacro, esso deve essere oggettificato— spogliato di ogni significato e relazione spirituale vivente. La profanazione, ovvero l'uccisione dell'essere vivente e dello spirito della terra, non può avvenire facilmente finché esistono sistemi di credenze Indigene, perché le persone e gli altri esseri tendono a resistere quando la loro esistenza è minacciata. Quando l'omicidio palese, la rimozione forzata o il trasferimento delle Popolazioni Indigene non sono politicamente o pubblicamente accettabili, il primo atto di profanazione è la cancellazione dell'identità, della memoria culturale e di ogni relazione con la terra, spogliandola violentemente attraverso l'imposizione di un nuovo significato da parte del colonizzatore. Questo processo violento spiritualmente, mentalmente, emotivamente e fisicamente avviene attraverso la delegittimazione sistematica dei sistemi di credenze Indigene profondamente radicati e viventi. La strategia politica della delegittimazione Indigena è istituzionale. Ciò è stato attuato in vari modi, dalla non-riconoscenza delle Popolazioni Indigene per assicurarsi che le nostre relazioni con le terre sacre siano spezzate, agli attacchi sistematici e all'alienazione continua dei parenti Indigeni queer dai ruoli culturali sacri.

La disumanizzazione da parte dello stato coloniale promuove la violenza dei coloni mentre simultaneamente produce una struttura istituzionale, sociale e giuridica amnesica e astorica, in cui lo stato può assolversi continuamente da ogni colpa, pur essendo l'unico arbitro formale di qualsiasi obiezione avanzata dalle Popolazioni Indigene a propria difesa.

Quando veniamo visti come meno che umani (esternamente e internamente), sia sotto forma di mascotte razziste o di altri atti di sfruttamento culturale, il nostro abuso non è un'eccezione, è previsto, è in realtà la norma e fin troppo spesso, la legge. Il trauma indotto da queste violazioni, in particolare quando non nominato né affrontato, diventa storicamente cumulativo e profondamente radicato nei nostri esseri. La colonizzazione uccide *l'idea* di noi come popolo.

Intrinsecamente, i luoghi sacri non possono essere profanati senza la delegittimazione dei sistemi di conoscenza Indigeni. Mentre gli studiosi tentano di definire la sovranità Indigena secondo termini coloniali, e mentre i Governi Tribali istituiti dal governo degli Stati Uniti si aggrappano ad accordi che non sono mai stati pensati per essere rispettati, è necessario comprendere che la relazione politica degli Stati Uniti con le Popolazioni Indigene è una condizione di dominazione che può esistere solo attraverso la violazione della sovranità Indigena e del sacro. Nessun trattato può essere stabilito in un simile assetto ostile che potrebbe mai onorare in modo significativo l'integrità delle forme di vita Indigene. Non può esserci autodeterminazione, individuale o collettiva, in un sistema di profanazione perpetua.

In altre parole, le società coloniali d'insediamento non possono uccidere la terra senza la cancellazione totale dei modi di essere Indigeni. Le strutture sociali dei tribunali coloniali

forniscono il percorso "legittimo" per farlo, dopotutto, sono anti-Indigeni per progettazione. Mentre la forza della legge, sotto forma di violenza legalizzata, sostiene questa legittimità, la supremazia bianca, sotto forma di senso di diritto permanente, occupazione fisica e terrore vigilante da parte della popolazione colona contro i popoli Indigeni fornisce quella illegittima. Quindi, pur essendo verbalmente e persino legalmente condannate, le azioni repressive e giudiziarie contro la popolazione colonizzatrice e i suoi agenti restano praticamente inesistenti. In parole povere, niente di ciò che fanno è sbagliato o illegale, perché è il colono a farlo. Sono protetti e riveriti, persino ritenuti giusti, mentre le Popolazioni Indigene vengono fatte apparire arretrate, superstiziose e fuori sincrono rispetto al tempo, al luogo e ai modi di coloro che hanno invaso e profanato le loro case e i luoghi più sacri.

La profanazione della terra è anche profanazione dei nostri corpi.

Amanda Lickers, della Nazione Seneca, identifica il *Trauma della Terra* come,

> Le sensazioni incarnate di consenso violato sulle nostre terre e sui nostri corpi. La sofferenza emotiva e spirituale sperimentata dalle popolazioni Indigene come risultato di attacchi fisici contro le nostre terre e acque e che parla delle esperienze emotive e spirituali della perdita della terra e dell'identità. Questo include anche sensazioni di perdita nel vedere altre relazioni viventi soffrire o scomparire a causa di questi attacchi, come i bisonti, il riso selvatico, il salmone, ecc. Il trauma della terra può anche riferirsi a sentimenti di lutto e dolore che sono stati percepiti o assorbiti attraverso le nostre terre e acque. Il trauma della terra è diverso per ciascuno, poiché le nostre Nazioni hanno storie diverse di contaminazione e sfollamento e la gravità può variare a seconda di quale parte del nostro patrimonio/identità è stata violata (cioè la profanazione di un luogo d'origine).

Il trauma è inflitto nel momento della distruzione e della violenza palese sulla Terra con disboscamenti, miniere a cielo aperto, scavi per oleodotti, pozzi di fratturazione, dighe, e si manifesta nella violenza sostenuta delle medicine contaminate, delle sorgenti contaminate, degli animali che bevono quell'acqua, e nella corruzione o interruzione invasiva dell'equilibrio di un intero ecosistema e sistema spirituale che fa parte della linfa vitale che è fondamento del nostro essere come Popoli Indigeni. Il trauma si estende attraverso le nostre relazioni sociali e culturali e interferisce direttamente con le preghiere, le cerimonie e le medicine fino al punto in cui non possiamo guarire. È un'arma coloniale pensata per intervenire violentemente nella nostra mutualità con l'esistenza. Come spiega ulteriormente Amanda Lickers:

> Se stai distruggendo e avvelenando le cose che ci danno la vita, le cose che plasmano la nostra identità, i luoghi da cui proveniamo e le cose che ci sostengono, allora come puoi non star avvelenando noi? Come può non essere violenza diretta contro i nostri corpi, che si tratti di malattie respiratorie o cancro o insufficienza epatica, o dell' incapacità di avere figli.

I colonizzatori usano il genere come arma in una strategia di dominazione sostenuta

attraverso l'imposizione brutale dell'ordine sociale cis-eteropatriarcale e capitalista e l'estrazione di risorse per mantenere quell'ordine. L'autrice accademica critica Andrea Smith ha espresso nel suo potente lavoro *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*: "Il progetto della violenza sessuale coloniale stabilisce l'ideologia che i corpi Nativi sono intrinsecamente violabili — e, per estensione, che anche le terre Native sono intrinsecamente violabili."

Le dimensioni della violenza coloniale di genere diventano devastantemente chiare nel movimento per le Donne Indigene Scomparse e Assassinate, le Ragazze, i parenti Two-Spirit e Trans.

Missing and Murdered Indigenous Women (MMIW) è una campagna iniziata nel cosiddetto "Canada" per affrontare la violenza estremamente sproporzionata e non denunciata contro le donne Indigene. Il movimento si è da allora esteso in tutto il cosiddetto "USA" ed è stato ampliato per includere i modi specifici in cui anche le ragazze, parenti two-spirit e trans sono attaccatx (+G2ST). Le campagne MMIW si sono inizialmente concentrate sulle connessioni tra colonialismo delle risorse e violenza di genere, poiché la maggior parte delle prime segnalazioni di donne Indigene scomparse e assassinate si trovava in aree vicine a quelle in cui l'industria estrattiva aveva stabilito dei "man camps". Questi man camps sono siti temporanei all'interno di progetti su larga scala dell'industria estrattiva, dove lavoratori cis-maschi sono raggruppati in alloggi temporanei di tipo accampamento. A causa della geografia del colonialismo delle risorse, la maggior parte di questi siti si trova in aree vicine alle riserve.

MMIWG2ST è una questione sistemica, il che significa che donne, ragazze, persone trans e two-spirit Indigene non sono a rischio aumentato di violenza a causa di comportamenti individuali, ma a causa di sistemi istituzionalizzati di oppressione. La violenza sessuale è stata utilizzata come arma dai colonizzatori per condurre il genocidio. I missionari cristiani hanno imposto con violenza ruoli e norme di genere coloniali alle nostre comunità, mentre i governi Tribali sono stati istituiti dagli Stati Uniti con una strategia che ha deliberatamente soppresso il ruolo delle donne Indigene, e dei parenti trans e two-spirit.

La maggior parte delle campagne attuali per affrontare questa crisi la tratta come una questione criminale, perciò le soluzioni proposte si basano sull'invocare che le forze del colonizzatore forniscano ulteriori finanziamenti per aumentare la presenza della polizia nelle riserve e legiferare in merito.

Più polizia, più persone in carcere, e più leggi non affronteranno in modo significativo queste questioni, perché il cis-eteropatriarcato è un pilastro dello stato coloniale capitalista. La lotta per porre fine alle aggressioni sessuali e alla violenza interpersonale e di genere nelle nostre comunità non finirà con l'adozione di nuove leggi coloniali, con la loro applicazione, né con "giornate di sensibilizzazione" proclamate dai governanti coloniali.

Gruppi autonomi basati nella comunità, come Arming Sisters, che organizzano laboratori di autodifesa per donne Indigene, riconoscono che l'azione e la difesa anticoloniali sono necessarie per guarire e ripristinare le relazioni Indigene dagli impatti a cascata della violenza intergenerazionale di genere.

Troppi uomini cis-genere nei movimenti Indigeni denunciano #MMIW (aggiungendo raramente +G2ST) ma non affrontano i loro fratelli di movimento noti come abusatori, eppure questa è necessariamente una lotta che ci riguarda tuttx. Questa postura miope porta persino alcuni a preoccuparsi più di controllare i corpi delle donne e fare da guardiani ai codici di abbigliamento durante le cerimonie piuttosto che chiedere conto agli stupratori e rafforzare e sostenere i confini intorno al consenso.

L'autrice Leanne Betasamosake Simpson lo chiarisce nella sua analisi toccante: "La gerarchia doveva essere infiltrata nelle costruzioni Indigene della famiglia affinché gli uomini fossero agenti dell'eteropatriarcato e potessero così esercitare controllo coloniale dall'interno."

Finché non affronteremo questi comportamenti in casa e nelle nostre comunità, è evidente che continueranno e mineranno i campi in prima linea. Tutto questo è femminista e anticoloniale perché significa *semplicemente* mettersi in discussione in modo significativo e trasformare il modo in cui perpetuiamo e normalizziamo le schifezze coloniali di genere.

Se *la violenza contro la terra è violenza contro i nostri corpi*, sia la terra che i nostri corpi devono essere difesi con la stessa intensità.

Nel luglio 2019, Ariel Bryant è stata segnalata come scomparsa dalla sua famiglia. Sebbene il suo partner avesse affermato che avesse "tendenze suicide," le sue amiche, che parlavano spesso con lei, dissero che non era affatto così. Secondo loro, il partner era abusante e temevano per il suo benessere, perciò organizzarono squadre di ricerca non appena fu denunciata la sua scomparsa. Le sue amiche furono informate dagli sceriffi locali di non cercarla, e anche se comunicarono dove pensavano che potesse trovarsi, furono ignorate. Ariel fu trovata morta giorni dopo, proprio nell'area in cui le sue amiche pensavano potesse essere.

Abbiamo tenuto un piccolo memoriale con le amiche e la famiglia di Ariel al Táala Hooghan Infoshop, perché faceva parte della nostra comunità di radicali Indigenx. Aveva fatto parte di Youth of the Peaks ed era tra chi aveva fondato l'infoshop quando era ancora al liceo.

Ha combattuto con ferocia per proteggere i Sacri San Francisco Peaks. Come madre Diné assassinata, ora non-riposa con gli antenati ai piedi della nostra montagna sacra profanata.

Questo resoconto è stato condiviso nel 2021, durante una manifestazione per l'Indigenous Peoples' Day of Rage nel centro di Kinłani:

> Le strade del centro di "Flagstaff" sembravano invase da antenati furiosi che emergevano dal fumo gridando "Fanculo Colombo, fanculo la polizia!" Sembrava l'incubo dei colonizzatori venuto a perseguitare i futuri che hanno rubato. Pompando milioni di galloni di acqua riciclata di merda sui sacri Monti San Francisco. Attaccando parenti Indigenx senza casa e lasciandolx congelare nei mesi invernali. Arrestando ogni anno ciò che equivale alla metà della popolazione Indigena. Non facendo assolutamente nulla quando donne Indigene sono scomparse o sono state assassinate: Vanessa Lee. Ariel Bryant. Nicole Joe. Abbiamo urlato i loro nomi e affermato la nostra rabbia.

> Non eravamo lì per dibattere, supplicare o negoziare come fanno i Nativi pacificati che cercano di fare spazio nelle loro catene per noi. Eravamo lì per celebrare la nostra rabbia dignitosa (come l'hanno così meravigliosamente chiamata gli Zapatisti, questa rabbia che è una componente potente dei secoli di resistenza contro il colonialismo). Un altro incrocio trafficato è stato occupato e una round dance ha avuto luogo. Alcuni colonizzatori hanno urlato qualcosa e sono stati subito invitati a "Levarsi dal cazzo." C'è stato un momento in cui la marcia si è fermata in una parte centrale del centro città, una parente che era stata presente con forza ogni singolo passo ha preso parola, (qui dei frammenti delle sue parole ricordati a memoria): "Ariel Bryant era la mia migliore amica. È scomparsa e la polizia mi ha detto di non cercarla. È stata trovata morta e non è stato fatto nulla. Sono qui per tutte le donne, ragazze, parenti trans e two-spirit Indigenx scomparsx e assassinatx."

La rabbia rimbalzava contro le facciate in mattoni rossi di questa merdosa città turistic. Sembrava che potessero crollare in rovina da un momento all'altro. I nostri spiriti si sentivano forti nel condividere il nostro dolore e la nostra rabbia insieme, nelle strade. Non chiamerei quello che è accaduto una marcia: non c'erano rivendicazioni politiche e la folla disprezzava i soliti selfie da attivista. È stata una processione anticoloniale queer, ambigua e catartica che ha nutrito i nostri spiriti in un momento che si trovava al crocevia tra disperazione, gioia e rabbia in difesa del sacro.

La terra contiene trauma, la terra contiene anche rabbia.

Il nemico di Madre Terra

Da Madre Terra ai nostri corpi, in un sistema capitalista tutto ciò che può essere ridotto a merce lo sarà. Finché potrà essere venduto, comprato o altrimenti sfruttato, nulla sarà sacro. Finché le terre (e per estensione i nostri corpi) verranno considerati in questo modo, avremo conflitto, poiché il capitalismo è il nemico di Madre Terra e di tutto ciò che per noi è sacro.

Nella sua definizione di base, il capitalismo è un sistema economico e politico fondato su un mercato non regolamentato o "libero", la proprietà privata, la competizione e un intervento governativo limitato. Ma questa definizione oscura la realtà, cioè che il capitalismo si basa su uno sfruttamento sociale estremo e sulla spoliazione, la distruzione ecologica, l'iper-individualismo e il materialismo, e la sua storia è radicata nella supremazia bianca, nel cis-eteropatriarcato, nel genocidio e nella schiavitù.

Essere anticapitalisti non basta: le proposte anticapitaliste radicate nell'industrialismo e nell'estrattivismo sono comunque partecipe di economie ecocide (e quindi anti-Indigene). Uccidere la Terra significa uccidere l'esistenza Indigena. I colonizzatori devono convincere sé stessi e gli altri, quasi come un atto religioso, che il mondo è già morto per giustificare la violenza continua contro la Terra e l'esistenza. Di fronte alla rovina ecologica globale, alcuni cercano di convincersi ulteriormente che uccidere la Terra *solo un po' meno* sia una risposta adeguata.
Questo si manifesta nell'organizzazione del movimento per la giustizia climatica, dove si

propongono in grande stile una “economia verde” o una forma meno ecologicamente devastante di capitalismo come mezzi per assicurare la sopravvivenza umana su un pianeta abitabile.

Le grandi ONG ambientaliste – le cosiddette “Big Green” – e anche le organizzazioni “non governative” più piccole (sì, anche quelle Indigene), stabiliscono i termini della contestazione e gestiscono questa crisi al punto che vediamo il futuro venirci incontro... ma cos’altro ci si può aspettare da chi continua a marciare in cerchio? Nel riciclare il capitalismo dentro la giustizia climatica, finisce che puliamo i loro palazzi con il verde, dormiamo in prigioni verdi e sosteniamo stili di vita insostenibili.

La “transizione giusta” è una strategia di redenzione economica che serve a preservare modalità di vita insostenibili fin dalla loro origine. Non si può fare lobbying contro il colonialismo e il capitalismo, per quanto ci si provi.

Il “Green New Deal”, come il suo predecessore “Green Economics”, è pensato per sostenere il progetto coloniale statunitense e le relazioni capitaliste i cui interessi risiedono nella continuità dello sfruttamento (cioè della distruzione) del pianeta, naturalmente traendone profitto. Il “Green New Deal” ha partorito a sua volta un figlio: il cosiddetto “Red New Deal” della Red Nation, che oltre a plagiare, rappresentare e cooptare anni di lavoro sulla giustizia climatica da parte delle comunità Indigene, propone una risposta anticapitalista e tristemente limitata sul piano anticoloniale. Questa risposta, in definitiva, rafforza l’industrializzazione e porta a una partecipazione continua al capitalismo, solo “rinominato” e “riformato” dentro una cornice “transitoria” socialista. Questo conduce infine alle proposte marxiste della loro organizzazione: la soluzione sarebbe uno stato autoritario, gestito dai lavoratori, “decolonizzato”. E mentre collettivamente moriamo per l’aria che non possiamo respirare, l’acqua che non possiamo bere, o che ci viene venduta a prezzi inaccessibili, ci viene chiesto di aspettare la costruzione di un’altra Utopia Socialista. Una utopia edificata sopra la distopia attuale, fatta di terre esauste e disastri climatici su ogni continente. Dal nucleare letale al litio e alle terre rare, alla privatizzazione dell’acqua, l’”inverdimento” di qualsiasi economia è comunque guerra contro Madre Terra e contro tutta l’esistenza.

Un rapporto del 2021 della Indigenous Environmental Network ha calcolato che la resistenza Indigena a venti progetti legati ai combustibili fossili ha “fermato o ritardato” emissioni equivalenti al 25% delle emissioni annue totali di “USA” e “Canada”. Sebbene gli attivisti del clima delle ONG che hanno redatto il rapporto dimostrino il potere dell’azione diretta, attribuiscono alle loro campagne più merito di quanto spetti loro. In particolare, citano come successi sconfitte significative, come i progetti DAPL e Line 3, alimentando così un ottimismo climatico illusorio che consideriamo un cammino pieno di pericoli e morte. Se non siamo onesti con e dentro i nostri movimenti, che senso ha cambiare tattiche o strategie solo per ottenere nuove statistiche? Non ci convince celebrare l’interruzione del 25% di un’industria, quando abbiamo perso più del 98% delle battaglie in una guerra con conseguenze così gravi. In particolare, quando queste campagne hanno speso centinaia di milioni di dollari e migliaia di nostri parenti sono stati incarcerati e trascinati nei tribunali razzisti.

La proposta di scollegarsi da una fonte energetica “sporca” per collegarsi a una “verde” non fa nulla per mettere in discussione le relazioni di potere. Le rafforza.

L'"energia verde" che sostiene un'economia verde richiede comunque il colonialismo estrattivo.

Dalla sacra Oak Flat nei territori chiamati "Arizona", dove la Nazione San Carlos Apache resiste a una miniera immensa che si stima contenga rame sufficiente per produrre 275 milioni di auto elettriche, alla sacra Thacker Pass nei territori chiamati "Nevada", dove la Nazione Shoshone resiste all'estrazione del litio, essenziale per le batterie dell'energia "verde" e dei veicoli elettrici. Una singola batteria al litio per auto contiene circa 8 kg di litio. Per far diventare elettrico ogni veicolo al mondo, servirebbero circa 10,4 miliardi di tonnellate di litio, 13 volte le riserve esistenti. La miniera di Thacker Pass produrrebbe 60.000 tonnellate l'anno, occupando circa 72 chilometri quadrati tra miniera a cielo aperto e impianto per estrarre litio usando acido solforico.

Si stima che l'operazione emetterà 152.713 tonnellate di CO l'anno e userà 6,5 miliardi di litri d'acqua ogni anno (perché occorrono 1.892.500 litri per ogni tonnellata di litio). L'acido solforico per l'estrazione verrebbe prodotto da zolfo trasportato da siti come le sabbie bituminose dell'Alberta, a oltre 2.400 km di distanza. Queste sabbie, nei territori chiamati "Canada", sono note come l'operazione petrolifera più distruttiva del mondo.

La devastazione del colonialismo nucleare, che distrugge in modo permanente le comunità Indigene, è ignorata da molti ferventi sostenitori della giustizia climatica. C'è chi sostiene che anche l'energia nucleare sia una soluzione verde. Ci sono più di 15.000 miniere di uranio abbandonate nei cosiddetti "USA", la maggior parte vicino a comunità Indigene, che avvelenano terre e acque sacre con una eredità tossica senza che vi siano azioni significative di bonifica. Ci sono 93 reattori nucleari attivi nei cosiddetti Stati Uniti, che forniscono il 20% dell'elettricità nazionale. E ci sono 60.000 tonnellate di scorie nucleari ad alta radioattività immagazzinate in dighe di cemento, con un aumento di 2.000 tonnellate l'anno. Nel 1987 il Congresso degli Stati Uniti approvò un progetto per trasportare quasi tutte le scorie radioattive a Yucca Mountain, a circa 160 km a nord-ovest di Las Vegas. Yucca Mountain è sacra per le Nazioni Paiute e Western Shoshone. Nel 2010, l'amministrazione Obama garantì 54 miliardi di dollari in prestiti pubblici per la costruzione di nuovi reattori nucleari (triplo di quanto promesso da Bush nel 2005). Nel 2022, Biden annunciò un bailout da 6 miliardi per "salvare" centrali nucleari a rischio chiusura. Un rappresentante del governo coloniale dichiarò: "Le centrali nucleari statunitensi forniscono più della metà della nostra elettricità senza emissioni di carbonio, e il Presidente Biden è impegnato a mantenerle attive per raggiungere i nostri obiettivi di energia pulita". Attivisti per la giustizia climatica citano anch'essi l'energia nucleare come necessaria contro il riscaldamento globale, ignorando però i devastanti impatti permanenti che i Popoli Indigeni hanno subito. Non c'è nulla di pulito nell'energia del colonialismo nucleare. Dalle armi (incluse quelle all'uranio impoverito) all'estrazione, alle scorie: corpi, terre e acque Indigene vengono ancora sacrificati per scaldare l'acqua con materiali radioattivi, che generano vapore, che fa girare turbine, che caricano batterie al litio estratto da terre sacre Indigene per far muovere le vostre Tesla verso un futuro climatico "giusto".

Una economia verde non fa che sostenere e avanzare il progresso coloniale, cioè una distruzione selettiva, mitigata, ma continua, di Madre Terra.

Anche coloro che si dichiarano contrari all'energia nucleare e alla "CO2lonialità", come

Indigenous Environmental Network e Honor the Earth, con le loro economie verdi "Indigene", finiscono per abilitare e rafforzare i futuri dei coloni. Il quadro dell'agenda della giustizia climatica viene *indigenizzato*: gli si dà un nuovo look che fa della relazionalità con la Terra un semplice lasciapassare simbolico.

Come possiamo aspettarci mutualità o solidarietà da attivisti concilianti, le cui campagne riformiste vengono costruite a porte chiuse assieme a enormi ONG, mentre incassano sovvenzioni multimilionarie?

Le strategie e le tattiche del movimento per la giustizia climatica sono delimitate dalle ossessioni liberali per il lobbying politico enfatico (a livello nazionale e internazionale) e per la copertura mediatica. Il quadro di fondo procede verso un'inclusione crescente nella società dei coloni, e al suo progresso. Ma cosa possiamo aspettarci dall'appello al contenimento dei danni tramite riforme politiche ed economiche, rivolte proprio a quelle forze che hanno creato, mantengono e traggono profitto da questa crisi sin dall'inizio? Anche se capitalismo e colonialismo compaiono nei comunicati stampa e sugli striscioni delle manifestazioni, gli obiettivi strategici di fondo mirano a riconfigurazione l'ordine sociale dominante verso una politica più orientata all'ecologia e più attenta all'ambiente.. Ma vogliamo davvero una forma più ecologica di dominio coloniale capitalista, oppure vogliamo abolirne l'esistenza stessa?

Per fare un esempio la visione con i paraocchi del movimento per la giustizia climatica, nel 2019 il gruppo Extinction Rebellion (XR) organizzò un'azione chiamata "Red Handed Rebellion". Consegnarono petizioni, si dipinsero le mani di rosso e marciarono fino a una stazione di polizia per costituirsi:

> ...stiamo alzando le mani in segno di ribellione aperta contro il Governo del Regno Unito. Ci assumiamo la responsabilità delle nostre azioni e siamo dispost a essere colti in flagrante. Proprio come facevano gli uomini delle caverne con le loro impronte negative di mani, anche noi stiamo segnando la nostra connessione con la Terra.
>
> Mercoledì abbiamo consegnato a mano lettere a 18 dipartimenti del Governo, chiedendo che producano i loro piani per affrontare l'Emergenza entro metà novembre.
>
> Alzeremo le nostre mani rosse, assumendoci la responsabilità delle nostre azioni: abbiamo tutti le mani sporche di sangue. Marciamo ammettendo e riconoscendo del ruolo che svolgiamo nell'ingiustizia di questa emergenza e nella continua sofferenza di migliaia di persone in tutto il mondo a causa del degrado climatico ed ecologico.
>
> ...Alla stazione di polizia, possiamo scattarci foto con le mani rosse, pubblicandole sui social media con l'hashtag #redhandedrebellion. Questo, con le persone in fila in attesa di costituirsi, metterà ulteriormente la polizia in crisi.

Non potrebbe essere più chiaro di così capire che nella "ribellione" iperbolica di XR non ci sia un'analisi significativa delle interconnessioni sistemiche del riscaldamento globale e che non prendano sul serio la violenza di stato. Professare la "responsabilità" mentre si marcia nelle mani della polizia è un altro vicolo cieco dell'attivismo teatrale privilegiato. Lo spettacolo del vittimismo raggiunge il suo apogeo nel martirio performativo.

Le campagne di disinvestimento contemporanee basate sulla giustizia climatica si fondano sul "capitalismo responsabile". Si basano su tre tattiche principali: consumatori che si ritirano, disinvestimento dai fondi comuni di investimento (azioni e obbligazioni) e trattenuta sulle linee di credito.

Secondo il gruppo Mazaska ("denaro" in Lakota) Talks, che si organizza con lo slogan "Uccidi i finanziamenti, uccidi l'oleodotto", oltre 5 miliardi di dollari "sono stati impegnati a essere ritirati dalle banche che finanziano il DAPL". Nel 2017, la città di Seattle occupata è stata la prima municipalità ad approvare una legge per ritirare i fondi detenuti presso la banca Wells Fargo a causa della questione, circa 3 miliardi di dollari, ma nel 2018 ha revocato la decisione a causa della mancanza di un istituto finanziario alternativo che detenesse i propri fondi. Wells Fargo è uno dei maggiori finanziatori del DAPL, investendo 467 milioni di dollari in prestiti e crediti.

Sebbene Citibank abbia politiche interne di responsabilità aziendale riguardo ai “diritti indigeni, umani e ambientali,” è stata tra le principali banche che hanno offerto credito per lo sviluppo del Dakota Access Pipeline (DAPL). In risposta alla crescente pressione dovuta alla resistenza al pipeline a Standing Rock, Citibank ha emesso una lettera formale dichiarando di rivedere le proprie politiche e di consultarsi con i Popoli Indigeni. Citibank ha resistito a proteste di massa e occupazioni delle sue sedi, senza essere costretta a disinvestire.

Il 17 febbraio 2017, Bill de Blasio, allora sindaco di New York City, che sorge su terre occupate Lenape, scrisse a Wells Fargo e ad altri finanziatori del DAPL, esortandoli a riconsiderare i loro investimenti. De Blasio citò il cambiamento climatico e i posti di lavoro “verdi” e affermò:

> Scrivo per esprimere la mia profonda preoccupazione per il vostro coinvolgimento, e quello di altre banche, nel finanziare il Dakota Access Pipeline... Questo progetto potrebbe avere conseguenze negative per il popolo di Standing Rock, per il benessere della vostra banca e per la salute di questo pianeta. Vi esorto pertanto a ritirare i vostri finanziamenti, oppure, in difetto, a usare la vostra posizione di creditore per spingere il vostro cliente a negoziare una risoluzione ragionevole che elimini la minaccia per le preoccupazioni della tribù.

La lettera non conteneva alcun impegno a rimuovere i fondi e nessuna azione seguì. In un comizio del 2019, De Blasio attaccò un altro movimento anti-coloniale, quello palestinese chiamato Boycott, Divestment, Sanctions (BDS). Dichiarò:

> Democratici e Repubblicani devono dire con uguale fervore — Israele deve esistere affinché il popolo ebraico sappia di essere sempre protetto. E forse alcuni non lo sanno, ma chi sostiene il movimento BDS sta offendendo il diritto di Israele a esistere, e questo è inaccettabile.

Il movimento BDS fu fondato come un’azione economica complessiva per porre fine al sostegno internazionale all’occupazione coloniale israeliana della Palestina. Mentre trenta

stati “USA” hanno vietato l’implementazione di misure BDS, la sua efficacia fuori dalla sfera pubblica è difficile da quantificare. Un centro di ricerca statale israeliano ha rilevato che le esportazioni di merci di Israele verso l’Unione Europea sono quasi raddoppiate dall’inizio della campagna BDS.

Sebbene gli stati abbiano da sempre usato la forza economica come arma, il disinvestimento fu popolarizzato come strategia attivista contro il regime di apartheid coloniale del Sudafrica negli anni ’80. Il disinvestimento non fu l’unico fattore che pose fine all’apartheid; la combinazione di decenni di resistenza militante, crescente violenza coloniale e campagne politiche viene riconosciuta come decisiva. Fu documentato che, a causa delle sanzioni sul petrolio, il Sudafrica sviluppò una tecnologia nazista e commercializzò un processo per convertire gas naturale e carbone in carburanti liquidi. Sasol, un’azienda statale privatizzata, è ora la settima più grande azienda carbonifera al mondo, e il suo impianto Secunda CTL è noto come la singola più grande fonte di emissioni di gas serra al mondo, rilasciando 56,5 milioni di tonnellate di CO2 ogni anno.

Le strategie di disinvestimento nel movimento per la giustizia climatica rafforzano la logica del mercato. Quando si disinveste da un’azione, questa viene venduta e acquistata da altri. Esiste sempre un mercato e un incentivo per i compratori a ottenere un ritorno. Gli investimenti vengono semplicemente spostati da industrie inquinanti a quelle cosiddette “verdi,” senza però affrontare nulla di significativo riguardo gli stili di vita che hanno portato alla crisi. Le azioni di boicottaggio e disinvestimento curano solo i sintomi, basandosi sull’appello a una presunta “buona volontà e coscienza” dei capitalisti. Sono negoziazioni che mettono in contrapposizione investimenti “cattivi” a “buone” alternative. La strategia di moralizzare e spostare investimenti mantiene l’ordine socio-economico del capitalismo.

Sebbene abbia senso dal punto di vista strategico negare a un avversario le risorse necessarie per operare, l'obiettivo finale del negoziare sui rischi finanziari non è l'abolizione del capitalismo, bensì il suo salvataggio attraverso riforme concordate.

Le industrie che sono la causa primaria del riscaldamento globale hanno da tempo condotto una guerra contro i luoghi sacri e i nostri corpi con impunità. Le strategie nate dalla logica dei nemici della Terra non minacciano colonialismo e capitalismo.

A meno che non si affrontino e si eliminino le ideologie e le strutture alla radice di questa crisi, condanneremo noi stessi e le generazioni future alla non-esistenza.

Il riscaldamento globale è una conseguenza della guerra contro Madre Terra; i luoghi sacri sono essenziali per mantenere l’equilibrio con il mondo naturale.

Per fermare davvero questi oleodotti, miniere e altre industrie devastanti che devastano Madre Terra, dobbiamo fermare il meccanismo politico e la progressione dei sistemi che li generano.

"Land Back" o "Cash Back"?

Lo slogan “Land Back” è stato reso popolare durante le azioni dirette contro la violenza coloniale sulle risorse nel cosiddetto Canada, in occasione delle rivolte per la “disputa territoriale” di Caledonia nel 2020. Veicoli — incluso un autobus con un’auto sopra —

furono usati per bloccare una strada liberata, ribattezzata 1492 Land Back Lane. Lo slogan non nacque in quell'occasione — è da generazioni un grido di battaglia delle comunità espropriate — ma divenne virale grazie alla capacità comunicativa sui social media di chi era presente sul campo. L'affermazione Land Back non necessita spiegazioni: *porre fine all'occupazione coloniale, ristabilire le relazioni ancestrali con la terra.*

Come slogan, Land Back è stato interpretato e rivendicato da soggetti con obiettivi politici, economici e sociali molto diversi. I liberali indigeni adottano approcci riformisti che includono: acquistare terre e metterle in trust, ricevere donazioni da parte di attuali proprietari, oppure negoziare con le autorità statali per ottenere forme di co-gestione e conservazione (pratiche che rispecchiano le logiche liberali della "conservazione ambientale", storicamente legate al tempo libero dei bianchi e all'esclusione razziale). Quest'ultima modalità implica solitamente un accordo amministrativo sulla gestione delle terre pubbliche (come avvenuto con Bears Ears), oppure l'assegnazione dello status di trust alla terra. Le comunità indigene non riconosciute a livello federale, come gli Ohlone nel cosiddetto San Francisco, tendono a ricorrere a queste strategie con risultati diversi a seconda della disponibilità politica delle autorità locali. Nel 2022, la città di Oakland ha creato una servitù di conservazione culturale che conferisce al Sogorea Te' Land Trust la responsabilità di cura su un parco di 5 acri, ora chiamato Rinihmu Pulte'irekne, "in perpetuo." Tuttavia, la città di Oakland resta formalmente proprietaria del terreno: la designazione è quindi più gestionale e simbolica che sostanziale.

Lo slogan Land Back è stato prontamente cooptato da organizzazioni non profit che hanno capitalizzato sulla tendenza, trasformandolo in un marchio per campagne immobiliari. Queste ONG sono state motivate da un manifesto del capitalismo indigeno scritto da Edgar Villanueva, un membro dei Lumbee che si descrive come un "ragazzo cristiano del Sud". Il primo lavoro filantropico di Villanueva, a poco più di vent'anni, fu quello di distribuire 25 milioni di dollari provenienti da un fondo filantropico della lobby del tabacco, destinandoli a chi riteneva "ne avesse bisogno". Nel suo libro *Decolonizing Wealth*, Villanueva afferma in modo assurdo: "Il denaro, usato come medicina, può aiutarci nella decolonizzazione." L'autore sta palesemente lucrando sulla "decolonialità" per rafforzare e preservare il capitalismo. Come afferma nel libro, accettò quel lavoro filantropico perché pensava fosse un buon modo per "fare l'opera di Dio." Diplomato al Jackson College of Ministries con un'educazione pentecostale, Villanueva cita più la Bibbia che gli anziani nel suo libro, pur invocando la "decolonizzazione".

A 28 anni, lavorava per la Kate B. Reynolds Charitable Trust, con uno stipendio a sei cifre.

Villanueva si considera un "guaritore" attraverso la predicazione del capitalismo, e racconta — in modo quantomeno bizzarro — di aver ricevuto un "nome indiano" da un medicine-man Ojibwe durante una conferenza dell'Indian Health Service. Dichiara: "Quando sono entrato nella filantropia, mi è sembrato di aver acquisito un potere significativo per guarire le persone." Poi ha venduto magliette con la scritta #decolonizer all'evento di lancio, a pagamento, del libro.

Il Complesso Industriale delle Non Profit (NPIC) è un sistema di relazioni costruito dalle forze coloniali e capitaliste per gestire e neutralizzare l'organizzazione radicale efficace. L'NPIC è stato creato per controllare i gruppi sociali e ambientali con la stessa struttura

delle corporazioni.

Le Organizzazioni Non Profit (ONP) cooptano lo slancio dei movimenti, trasformandoli in campagne che gestiscono per controllare e trarne profitto. Basandosi su un modello caritatevole, le ONP concentrano le risorse sul rafforzamento dell'organizzazione stessa, non della comunità, sottraendo risorse fondamentali alle lotte radicali e liberatorie dal basso, riproducendo o prolungando disuguaglianze e gerarchie sociali. Famiglie ricche, individui facoltosi, fondazioni, classi proprietarie e corporazioni usano il sistema NPIC per proteggere i propri patrimoni dall'imposizione fiscale. Questi capitalisti concedono milioni in donazioni, ma ne risparmiano molti di più approfittando di sgravi fiscali. Non hanno alcuna reale volontà di porre fine alle ingiustizie da cui traggono profitto e che spesso essi stessi alimentano.

Manager e staff delle ONP spillano denaro a filantropi e fondazioni colossali (come Jeff Bezos di Amazon, che ha concesso oltre 10 milioni di dollari al gruppo NDN Collective) per farsi pagare stipendi attraverso la speculazione sullo slogan Land Back. Non si tratta nemmeno di una strategia tipo "rubare ai ricchi per dare ai poveri"; l'industria del non profit è concepita per mantenere intatte le disuguaglianze di ricchezza e disinnescare il conflitto sociale.

Le strategie politiche ed economiche di Land Back sono ulteriormente complicate e svuotate di efficacia dalla dottrina Marshall, che stabilisce che le terre dei Popoli Indigeni (in particolare le riserve) sono detenute in trust dal governo federale. Secondo questa dottrina, la sovranità tribale non esiste: le Nazioni indigene sono considerate "nazioni dipendenti domestiche." Quindi, qualsiasi terra "restituita" tramite negoziati con entità tribali rimane una risorsa statale gestita dallo Stato per conto dei suoi "protetti".

Riorganizzare la proprietà statale o privata tramite transazioni immobiliari o sovvenzioni pubbliche — come trust, monumenti o aree protette — sono manovre economico-burocratiche che sottomettono Madre Terra alla logica della regolamentazione sociale ed economica: da qualche parte, qualcuno detiene comunque un "titolo di proprietà" sulla terra.

Se interroghiamo seriamente le promesse di Land Back, torniamo a una prospettiva ancestrale: la terra non appartiene a nessuno, se non a se stessa. Land Back, allora, diventa una questione di de-mappare i territori "legali", abbattere muri, tagliare recinzioni. Diventa lo smantellamento dell'imposizione violenta del concetto capitalista di proprietà privata e dell'impulso coloniale/capitalista a dominare e possedere Madre Terra e l'esistenza stessa. Realizzare la restituzione della terra significa porre fine a tutti quei modi in cui l'umanità ha profanato l'esistenza e imposto la propria volontà alla terra, riaffermando che la terra non appartiene a nessuno.

Dalla 1492 Land Back Lane a Big Mountain su Black Mesa e oltre, la resistenza indigena ha mantenuto regioni autonome libere dall'autorità statale. In alcuni momenti queste azioni di liberazione sono durate più a lungo di altre, e nel caso di Big Mountain resistono da oltre quarant'anni come Nazione Sovrana Diné.

Sfruttati da dentro e fuori

Per un certo periodo, Black Mesa è stata anche il sito-simbolo dell'organizzazione no-profit indigena per la giustizia climatica, con un'attenzione particolare alla chiusura delle miniere di carbone e delle centrali elettriche. Membri Diné in ascesa sociale si sono ritagliati uno spazio all'interno dell'ecosistema della resistenza, focalizzandosi su carbone, energia e acqua. Mentre alcuni progetti potenti prendevano forma direttamente sul territorio — come il ripristino dei sistemi tradizionali di raccolta dell'acqua piovana e dei cibi ancestrali — gli stipendi e i fondi a sei cifre non sembravano mai corrispondere al lavoro reale svolto sul campo. La mia critica all'industria del non-profit è nata proprio dalle frizioni generate da queste dinamiche. Mentre i leader delle non-profit godevano di stipendi astronomici e buttavano soldi su problemi organizzativi, i miei parenti che vivevano in prima linea nell'area di Big Mountain chiedevano in prestito soldi per la benzina, o vendevano carne di pecora per coprire le spese di viaggio per partecipare a proteste e altri eventi nel paese. Il tema dello sfratto forzato non rientrava tra le priorità della campagna dell'organizzazione non-profit, quindi non meritava pieno supporto.

Alcuni momenti hanno rappresentato per me una rottura definitiva con le non-profit, in particolare quando alcuni parenti hanno tratto profitto dalla lotta per il sito sacro delle Peaks, quando diversi organizzatori mi dissero: "Se non ci pagano, perché dovremmo essere qui? e infine durante l'organizzazione della Longest Walk 2 nel 2008.

Oltre 125 persone risposero alla chiamata di Dennis Banks, leader dell'American Indian Movement, per far rivivere il senso originario della Longest Walk del 1978. Quella marcia fu organizzata da California a Washington D.C. per attirare l'attenzione sulle lotte per i diritti indigeni. Durante il cammino, si svolsero piccole sessioni di ascolto — a volte molto informali — per raccogliere i problemi delle comunità attraversate. Le testimonianze furono raccolte in un manifesto che chiedeva cambiamento politico, rispetto dei trattati e autodeterminazione indigena. La marcia del 2008 partì con una cerimonia all'Isola di Alcatraz, luogo simbolo dell'occupazione del 1969, spartiacque delle rivolte indigene negli USA.

Noi offrimmo supporto dalla cosiddetta Flagstaff e organizzammo per mesi con una coalizione informale composta da attivisti professionisti e non-così-professionisti. Tutto fu pianificato nei minimi dettagli, con le non-profit che applicavano con zelo le loro "competenze da workshop". Quando la marcia si avvicinò a Flagstaff occupata, Dennis ci informò che il calendario doveva essere modificato. Ma avevamo già in programma un concerto benefit, conferenze stampa, un dibattito e una protesta, quindi non potevamo essere così flessibili. Dennis decise che la marcia sarebbe arrivata prima e si sarebbe fermata più a lungo a "Flagstaff", quindi non abbiamo dovuto cambiare i piani ma ciò significava ospitare coloro che camminavano per più tempo. Le non-profit si rifiutarono di adattarsi, nonostante ci fossero 125 persone da ospitare e nutrire, alcune con gravi problemi di salute. Il nostro gruppo autonomo si fece avanti. Avevamo fondato Táala Hooghan Infoshop l'anno precedente e disponevamo già di una rete solida per fornire risorse ad altre azioni. Questo creò una spaccatura enorme tra i manager delle non-profit e i piantagrane indipendenti pieni di risorse. Ci occupammo dell'alloggio, dei pasti e dell'assistenza sanitaria, mentre i dipendenti delle non-profit si limitarono a svolgere i compiti già programmati. Gli eventi furono potenti e contribuirono a dare slancio al resto del cammino. Dopo che le acque si calmarono tenemmo un momento di debriefing della coalizione dove fui accusato di "microgestione". Il nostro gruppo fu accusato di far

sentire “in colpa” i manager delle non-profit per non aver fatto abbastanza. Uscimmo da quell’incontro con una decisione: non avremmo mai più collaborato con organizzazioni non-profit indigene locali.

La nostra rabbiosa ciurma autonoma lavorò con marcia per tutto il suo percorso. Io stesso andai a D.C. con un amico per coordinare altri aspetti (mi feci avanti per coordinare i media). Lì scoprimmo che la marcia si era frantumata: La dinamica da celebrità di Dennis Banks e la dura realtà di dover camminare in mezzo alle contraddizioni spezzarono l'unità dello sforzo. Contattai un amico anarchico locale e in poche tempo trovò un rifugio e cibo per circa quaranta persone, tra cui anziani che erano stati estromessi dalla marcia di Dennis e avevano intrapreso un cammino proprio.

Mentre ero a Washington occupata mi venne offerto un ruolo più importante nell'ambito dello sforzo complessivo della Marcia, ma la situazione era problematica.

C’era un piccolo pow-wow, tanto lavoro stampa. Socialisti rivoluzionari apparivano all’improvviso, cercando legittimazione con volantini lucidi pieni di slogan su quanto sostenessero Leonard Peltier. Alcuni membri del Congresso presero la parola all’evento finale, dicendo sciocchezze di cui nemmeno ricordo il contenuto. Il mio ultimo contributo come coordinatore stampa fu una serie di messaggi radicali che io e la mia amica Morning Star Gali scrivemmo insieme. Uno diceva: “Celebrità e politici non ci salveranno.” Nessuno lesse quella frase. E a parte chi lavorò duramente al progetto, credo che nessuno abbia mai letto il nuovo manifesto della Longest Walk. Tutte quelle voci, soffocate. Come una parente dimenticata, che partorisce in un rimorchio e muore in silenzio. Nemmeno se fosse letto, verrebbe compreso fino in fondo. Quel contenuto era molto più che parole trascritte. Mi ritirai in silenzio da quell’euforia da attivismo, dalle performance da movimento, e tornai a casa, sotto la montagna sacra.

Nel 2015, mentre la Save the Peaks Coalition era attiva contro la Snowbowl, ricevemmo un’email dalla Ruckus Society, una grande non-profit che si dedica a diffondere tecniche di azione diretta (e che poi avrebbe dato vita al progetto Indigenous Peoples Power Project). L’email era indirizzata a una lista generale di sostenitori e chiedeva donazioni, citando tra le lotte supportate anche quella per i San Francisco Peaks. Durante le udienze della Corte del Nono Circuito nei territori Ohlone occupati — dove la Ruckus ha sede — fummo esclusi dal loro ufficio, nonostante ci avessero offerto supporto. Ci avevano promesso che il loro staff ci avrebbe aiutati con il lavoro stampa. Pochi giorni prima del nostro arrivo, ci dissero che erano in ritiro aziendale. Tutto il peso ricadde sulla nostra crew di volontari, già carica di compiti. Ci chiedemmo: se non potevamo contare nemmeno per i bisogni basilari, come potevamo affidarci a loro per azioni più serie? Poi mandarono quell’email per raccogliere fondi sul nostro lavoro per le Peaks.

La coalizione rispose formalmente dicendo loro di smettere di sfruttare i luoghi sacri per trarne profitto organizzativo. Loro passarono oltre, pronti a riempirsi le tasche con altre lotte. Ancora oggi ribadiamo: quando lottiamo per i siti sacri, nessuno viene pagato.

La ricchezza profana accumulata attraverso l’ecocidio, il genocidio e la schiavitù non potrà mai essere decolonizzata. I sistemi economici imposti dai colonizzatori non sono sacri.

CAPITOLO SETTE
La politica del frybread

La Fiera del Nord dei Navajo a Tsé Bit'a'í (Shiprock, Nuovo Messico) si tiene da oltre cento anni. È una celebrazione del raccolto e segna il cambiamento delle stagioni con l'inizio del nostro ciclo cerimoniale invernale. Le notti fredde e polverose sono illuminate dal bagliore al neon di un luna park, dalla voce tonante di un MC lontano che narra ogni mossa al rodeo, ballerini intertribali da tutta la regione accampati intorno all'area del pow-wow. La cerimonia Yeii Bíchei di nove notti contrasta con questa scena. I fuochi di ginepro ardono e le famiglie si radunano nelle notti finali quando ballerini da tutta la Riserva arrivano per partecipare e portare benedizioni ai pazienti.

Tutta questa festa si svolge proprio su Uranium Boulevard, a poche miglia da una discarica radioattiva di 105 acri contenente 2,5 milioni di tonnellate di rifiuti radioattivi, situata su un ex sito di lavorazione dell'uranio (a soli 180 metri dal fiume San Juan).

Avevo partecipato alla fiera molte volte prima, condividendo danze tradizionali o esibendomi con i Blackfire a eventi collaterali, e persino cavalcando carri e cavalli nella sontuosa parata della fiera. La processione lunga chilometri presenta bambini Diné che marciano in uniforme militare JROTC *[NDT Il Junior Reserve Officers' Training Corps è un programma federale sponsorizzato dalle Forze Armate degli Stati Uniti nelle scuole superiori e in alcune scuole medie per educare alla "cittadinanza" e ai "valori patriottici"].* con fucili di legno, la Banda Musicale della Nazione Navajo, candidati politici che fanno la loro prima – e spesso ultima – apparizione nella comunità, carri a tema tradizionale e gigantesche compagnie energetiche che mettono in mostra quanto donano (e nascondono quanto tolgono) alla comunità. La famiglia della mia compagna è originaria della zona e ogni anno (prima della pandemia) organizzavano una splendida riunione familiare, quindi la mia partecipazione alla fiera e dintorni è stata molto più frequente.

È un momento potente di connessione fatto di lardo di montone, polvere, dolci zuccherati, polvere, risate, altra polvere e marachelle intergenerazionali.

Alcuni anni fa abbiamo persino organizzato una caffetteria pop-up cooperativa che abbiamo chiamato "Dibé Biccino", servendo caffè equosolidale e biologico per raccogliere fondi destinati all'acquisto del Táala Hooghan Infoshop.

Nel 2009, mentre il mondo era preoccupato per il crollo economico globale, io e la mia compagna stavamo passeggiando per l'Indian Market (luogo dove si va per mostrarsi e vedere!) e ci siamo fermati a guardare un gruppo di Danza Azteca. Il presentatore del gruppo ha esclamato: "Sapete, noi indiani sopravviveremo alla crisi economica, sapete perché? Perché abbiamo il frybread!"

Ovviamente tutti i volti unti hanno riso e applaudito. Vedete, andiamo a caccia di frybread come una bestia primordiale. I nostri istinti sono sintonizzati sull'odore di uno specifico tipo

di grasso. Riusciamo anche a riconoscerne la provenienza e la qualità solo dallo sguardo. È troppo secco? È rimasto lì troppo a lungo ed è solo zuppo d'olio? È leggero, soffice e fatto proprio come lo prepara la tua zia, zio, nonno o madre migliore?

Ogni stand gastronomico è conosciuto per chi prepara il miglior frybread. I cugini della mia compagna solitamente si riuniscono per confrontare le opinioni e poi decidere dove lanciarsi. Diamo vita alla nostra reputazione semi-nomade di cacciatori-raccoglitori famelici che ci viene attribuita dagli antropologi. Diventiamo fedeli a qualunque baracca temporanea di legno coperta da teli che custodisca il segreto del cibo che conforta come i ricordi più profondi, racchiusi in un cuscino fritto di sogni appagati.

Il frybread è composto da farina bianca (quella Bluebird macinata nella cosiddetta Cortez, in Colorado, è indiscutibilmente la migliore), lievito chimico, sale e acqua. Alcuni aggiungono latte in polvere per renderlo più morbido. Si stende con le mani e si adagia abilmente in una grande padella piena di grasso bollente (mai verso di te, altrimenti potresti ritrovarti con una piccola ustione e una cicatrice sul viso come quella che ho io sulla fronte, rimasta da quando avevo circa sette anni e preparavo il frybread), solitamente strutto (o Crisco, per i più esigenti). Si frigge e si serve dolce o salato. Con sale o zucchero a velo.

Ovviamente non è l'opzione più salutare del menù.

++++

Perché sopravvivremo al declino del capitalismo grazie al frybread?

Oggi, secondo le statistiche della Navajo Nation, il 43% dei 180.000 residenti Diné Bikeyah vive sotto la soglia federale di povertà. Il tasso di disoccupazione è del 42%. Quasi il 32% delle case non ha impianti idraulici. È superfluo dire che l'autosufficienza, o come qualcuno la chiama "potere del frybread," non è calcolata in questi numeri.

Perché allora il frybread è un simbolo così potente di sopravvivenza?

Se parliamo di frybread, dobbiamo parlare di Hwéeldi. I Diné hanno combattuto per più di 350 anni una resistenza anticoloniale contro gli invasori spagnoli, fino agli anni '40 dell'Ottocento, quando gli "Stati Uniti" invasero le nostre terre sacre. Il colonnello Kit Carson condusse una devastante campagna di "terra bruciata" per distruggere i nostri sistemi alimentari culturali e farci morire di fame nella nostra terra natale. Questa brutale campagna militare costrinse molti (ma non tutti) alla resa. Alcuni furono informati che avrebbero ricevuto cibo per le loro famiglie nei forti militari, ma furono subito imprigionati. Più di 10.000 Diné affrontarono cinquantatré marce forzate tra agosto 1864 e la fine del 1866. La destinazione della marcia di 300 miglia, chiamata la "Lunga Marcia," era un forte militare trasformato in campo di prigionia chiamato "Fort Sumner" o Hwéeldi.

Il generale di brigata James Carleton fu responsabile della costruzione della prigione; intendeva conquistare e assimilare i Diné con la strategia che delineò nel 1863:

...radunarli poco a poco, nella riserva lontano dai nascondigli e rifugi del loro paese, e poi essere gentili con loro; lì insegnare ai loro bambini a leggere e scrivere; insegnare loro

le arti della pace; insegnare loro le verità del Cristianesimo. Presto acquisiranno nuove abitudini, idee, nuovi modi di vivere; i vecchi Indiani moriranno, portando con sé tutti i desideri di uccidere e rubare; i giovani prenderanno il loro posto senza questi desideri; e così, poco a poco, diventeranno un popolo felice e contento, e le guerre Navajo saranno ricordate solo come qualcosa appartenente al passato.

Carleton comandò il tenente colonnello Kit Carson, che adattò la strategia per condurre una brutale campagna militare. Carson fu implacabile nella crudeltà della sua campagna. A Fort Sumner, un Diné su quattro morì e rimane sepolto in tombe anonime.

Nelle narrazioni condivise in famiglia, un parente anziano disse una volta: "Anche se molti sono stati persi, non ci furono orfani [a Fort Sumner] perché la Ké' ci aiutò a sopravvivere." Ké' è il sistema di clan Diné che stabilisce legami di parentela e insegnamenti di mutualità e cura collettiva.

Durante la prigionia del 1864–1868, il governo USA forniva razioni sotto forma di chicchi di caffè, farina, sale e strutto.

Sale. Farina. Strutto. Acqua. Gli ingredienti del frybread.

Durante l'Hwéeldi, l'ingrediente più importante era la sopravvivenza.

Fu nel tentativo militare "statunitense" di pulizia etnica che nacque la ricetta del frybread. È una ricetta intrisa delle atrocità dell'idealismo e utopismo coloniale, o del Destino Manifesto. Parte della sua composizione glutinoso è inseparabile dall'espansione della cosiddetta civiltà e "democrazia."

L'esperienza Diné non è unica. Le ricette del frybread sono ambite da molte nazioni indigene, tramandate come cimeli di generazione in generazione. Nutrono le nostre anime e i nostri cuori, ma uccidono i nostri corpi. Preghiamo e mangiamo sapendo che il frybread ha un sapore sacro solo perché è stato ed è ancora un mezzo di sopravvivenza.

Una fetta di frybread ha 700 calorie e 25 grammi di grassi, secondo il Dipartimento dell'Agricoltura degli USA.

L'editorialista di Indian Country Today e fondatrice del Morning Star Institute, Suzane Shown Harjo, una volta scrisse:

> Il frybread è emblematico dei lunghi viaggi da casa e libertà fino alla prigionia e alle razioni. È il punto di congiunzione tra bambini sani e obesità, ipertensione, diabete, dialisi, cecità, amputazioni e morte lenta... [Il frybread ha] (non) ha qualità da salvare. Zero nutrizione.

Il diabete è una malattia cronica senza cura. Compromette il sistema immunitario e rende chi ne soffre più vulnerabile a malattie e virus come il COVID-19. Secondo l'American Diabetes Association:

> Le persone con diabete hanno maggiori probabilità di complicazioni serie da COVID-19. In generale, le persone con diabete hanno più

probabilità di sperimentare sintomi e complicazioni gravi quando infettate da un virus.

Secondo il National Diabetes Educational Program, "...circa il 16,1% degli Indiani Americani e dei Nativi dell'Alaska di età superiore ai 20 anni assistiti dal Servizio Sanitario Indiano ha il diabete diagnosticato." C'è stato un aumento del 68% di diabete tra i giovani indigeni di 15–19 anni dal 1994 al 2004. Abbiamo un tasso di mortalità per diabete tre volte superiore rispetto alla popolazione generale degli USA. Un Diné su tre è diabetico o prediabetico; in alcune zone, gli operatori sanitari hanno diagnosticato il diabete in uno su due pazienti.

La popolazione Gila River O'odham, vicino alla cosiddetta Tucson, Arizona, ha il tasso più alto di diabete al mondo. Circa il 50% delle persone tra i 30 e i 64 anni soffre di diabete.

Mario Saraficio, Gila River O'odham, mostrò la sua devozione al frybread in un articolo di *Indian Country Today*: "Quelle cose sono fantastiche. Sono pessime, ma fanno bene. Se il dottore mi dicesse di smettere, probabilmente direi di no." Ho preparato centinaia di pezzi di frybread per parenti senza casa, è sempre richiesto.

La traiettoria dell'epidemia di diabete nelle comunità indigene è stata a lungo considerata una piaga che annuncia il giorno del giudizio per l'esistenza indigena. Allora perché siamo così riluttanti a rinunciare al frybread?

Quello che ho sentito e percepito nell'umorismo poetico e oscuro del MC della Danza Azteca alla Fiera di Shiprock è che sopravviveremo alle brutalità in corso del capitalismo perché non può estinguere completamente l'autosufficienza collettiva e individuale indigena. Questo è ciò che significa quando i Popoli Indigeni proclamano il "potere del frybread." Il frybread è nostalgico come qualsiasi cibo con cui cresci e che è culturalmente unico, e ciò che lo distingue è il suo legame con la sopravvivenza. È più evidente per chi è stato lontano da casa per un po' e cui sogni profumano di frybread. In qualche modo un prodotto del trauma storico lenisce quelli personali. Forse perché — indipendentemente dagli ingredienti — il frybread è fatto con amore intergenerazionale. Il frybread non è mai stato pensato per sostituire i cibi tradizionali, eppure è *ciò che unisce la nostra gente*.

In ultima analisi, è la battuta coloniale di una fine pop-culturale per la vita indigena.

"Ma ci sarà il frybread?" Nelle nostre affermazioni di sovranità e sicurezza alimentare, seminando semi ancestrali e rompendo la dipendenza dalle multinazionali (le nuove razioni del forte), o in ciò che alcuni chiamano "decolonizzare le nostre diete," riconnettiamo e restauriamo ciò che nutre la mente, il corpo e lo spirito del nostro Popolo e no, non ci sarà il frybread.

Il frybread è anche la perfetta metafora della politica coloniale: può aiutarci a sopravvivere per un momento, ma se continuiamo a consumarlo alla fine ci ucciderà. La destra e la sinistra sono due facce della stessa medaglia di pasta fritta.

Gli avanzi del leftismo

Esiste un assunto monolitico riguardo alla politica indigena. In particolare, che a tutti noi importi della Terra. Questo assunto stabilisce l'identità indigena come una virtù. Ma ci

sono fascisti indigeni, capitalisti, conservatori, socialisti, anarchici, nichilisti, estrattivisti, ecc. Alcuni passano più tempo di altri (soprattutto gli accademici) impantanati in dibattiti su quale sistema sia il migliore per la "futurità" o la "sopravvivenza" indigena. Ignorando in gran parte che l'origine dell'assunto deve essere messa in discussione: l'imposizione della politica coloniale. Le affermazioni antropologiche e sociali sulla "politica" indigena, impregnate dall'odore nauseabondo del progressismo della modernità, hanno dominato il modo in cui oggi pensiamo all'organizzazione sociale. Le organizzazioni indigene misurano i loro successi in base a quanto sono riconosciute, finanziate e incluse nell'ordine coloniale.

Sebbene ci sia molto spazio, non rimane molto ossigeno da respirare tra l'eredità patriarcale soffocante dell'American Indian Movement e gli attivisti liberali e preponderanti delle non-profit di oggi (capitalisti indigeni).

Molti attivisti indigeni innestano studi accademici e politica coloniale nelle lotte dei loro antenati. Questa follia antropologica di ritorno dal futuro li distrare in una futurità indigena basata su un'utopia moderna dei coloni, con la maggior parte delle offerte che si riducono a cosplay di Star Wars con decorazioni indigene. La futurità indigena diventa così una fantasia prigioniera.

Rigurgitano i pensieri di qualche bianco morto come avanzi mangiati da un cattivo piatto di stufato ironico fatto con bufali allevati a pascolo e lauree della Ivy League. L'idea di "lotta" è una pietanza attraente (non come il *Government Cheese*). È attaccata ai sogni a occhi aperti degli aspiranti rivoluzionari che hanno avuto un professore carismatico o due durante i loro studi post-dottorato, che li hanno affascinati con Marx, i suoi eredi intellettuali, e li hanno intortati con un po' di Mao di contorno. Oggetificano se stessi (un obbligo delle identity politics) sull'altare non così sacro del leftismo nello spazio sicuro assegnato della Giustizia Sociale e delle supposizioni ambientaliste essenzializzate. Il ruolo e il valore attribuiti alle loro istituzioni e come queste rinforzano la politica coloniale, per quanto possano cantare "decolonizza l'accademia," non vengono mai messi in discussione perché, "guardate tutte le cose luccicanti post-moderne," e soprattutto, se si spingono troppo nella critica, rischiano di autoescludersi da una carriera di successo.

Il leftismo è una parte del tutto che compone il potere coloniale. Finché sottoscriviamo alle sue fazioni politiche, ci incateniamo anche alle sue aspirazioni ultime. Quando parliamo della "politica di" riguardo al colonialismo moderno (la somma dei passati coloniali), perché ci è così difficile immaginare i Popoli Indigeni al di fuori della sinistra?

Torno spesso su questa domanda in questo libro, perché credo che questa dinamica sia un vincolo crudele che reprime la liberazione indigena.

Eppure continuiamo a mangiare il frybread anche se sappiamo che ci sta uccidendo. Continueremo semplicemente a "andare avanti," con l'apparizione spettrale della sopravvivenza? Un'apparizione unta che continua la lenta marcia verso la morte come ritratto dalla macchina fotografica di quell'odioso feticista di Edward S. Curtis nel 1904, in *Vanishing Race*?

Non furono il frybread o la politica dei coloni a far tornare i nostri antenati a camminare tra le montagne sacre da Hwéeldi, ma la cerimonia e l'azione. Come avvertono i miei anziani, "La Lunga Marcia non è mai finita per noi."

TÁÁ'

Aspettatevi resistenza

CAPITOLO OTTO
Azione Diretta di Radice Indigena

Sono stato combattuto su come affrontare la scrittura di questa sezione per diverse ragioni; principalmente per il modo in cui io sono cresciuto oltre l'attivismo (o forse è l'attivismo ad essere cresciuto oltre me?). In qualsiasi cronologia della resistenza Indigena, si arriva inevitabilmente a un punto in cui l'inutilità di fare petizioni e chiedere ai colonizzatori di porre fine alla loro violenza diventa inequivocabilmente chiara. Forse è questa una forma di coscienza critica anticoloniale, ma io sono sempre più preso dalle urgenze dei miei antenati di essere ingovernabili. Punteggio molti dei saggi che seguono con tre concetti che, per me, significano la stessa cosa: azione diretta, attacco e lotta anticoloniale. Inizialmente avevo pianificato di scrivere una guida pratica separata su questo tema, con suggerimenti concreti per organizzare e adottare varie tattiche, ma più ci pensavo e più mi sembrava lontano dall'obiettivo di queste pagine. Inoltre, esiste già un ampio ventaglio di risorse sulle tattiche di azione diretta, anche se alcune più chiare e concise di altre. Potrei ancora pubblicare quella guida pratica come fanzine supplementare, ma la mia esitazione ha a che fare con il mio conflitto rispetto a cosa costituisce l'attivismo nel suo complesso, gran parte del quale si riduce a: grandi ONP che mercificano e sfruttano le questioni; campagne ristrette focalizzate sulle "vittorie ottenibili" che supplicano i politici per riforme minime; solidarietà performativa e identity politics; giovani "corpi" sacrificati allo Stato carcerario in arresti sensazionalistici come manovre di pubbliche relazioni; e attivisti progressisti che lavorano osservando dall'alto per "rendere il sistema responsabile" mentre sopravvivono alla noia continuando a ripetersi: "è meglio di niente".

Per più di vent'anni ho partecipato e organizzato diversi tipi di azioni: dalle veglie di preghiera, alle marce, ai lanci di striscioni, ai blocchi stradali, fino a occupazioni brevi e a lungo termine. In comunità che vanno dalle terre Ohlone occupate (nella cosiddetta San Francisco) alle terre Piscataway occupate (nella cosiddetta Washington, DC), e in altre parti del mondo (in particolare durante il movimento antiglobalizzazione).

All'inizio degli anni 2000 ho cominciato a condurre laboratori di formazione e strategia sull'Azione Diretta (AD) insieme ad amici che formavano un gruppo di affinità. Abbiamo sviluppato le nostre capacità a partire dall'esperienza diretta, collaborando con altri collettivi e partecipando a laboratori e campi di addestramento. Seguivamo il teatro dell'attivismo da azione diretta e orientavamo altrii secondo la formula ben nota: formare un gruppo di affinità (o unirsi a uno già coordinato, composto da circa 3–15 persone), selezionare le tattiche considerando tono, escalation, rischio e tempistiche, assegnare i ruoli (persone pronte all'arresto, supporto all'azione, osservatori legali, supporto mediatico, contatto con la polizia), simulare scenari possibili, informarsi su capi d'accusa e cauzioni, fare l'azione, ricevere una convocazione o essere portati in carcere per poi essere rilasciati con cauzione o "sulla parola", fare comunicazione, andare in tribunale, patteggiare oppure affrontare le accuse... e poi rifare tutto da capo, di nuovo e di nuovo. Ci siamo ritrovati a dover riorganizzare intere campagne perché alcuni gruppi (anche ben consolidati) non

avevano una comprensione basilare della strategia. Le loro tattiche guidavano le strategie — il che porta quasi sempre a una postura puramente reattiva — ed erano più focalizzati sulla produzione che sui risultati. Affrontavano l'azione diretta come un'istituzione (che nel frattempo è diventata un vero e proprio settore) e la trattavano come un piano di riserva da attivare quando tutti gli altri strumenti "appropriati" inevitabilmente fallivano.

L'istituzionalizzazione attivista dell'azione diretta la considera un insieme di tattiche teatrali al servizio di una strategia organizzativa. Ma se l'azione diretta viene vista solo come un insieme di tattiche o *un mezzo*, allora si perde la sua offerta più bella: essa è s*ia mezzo che fine.*

Nella sua definizione più cruda, l'azione diretta significa che invece di far agire qualcun altro per te — un politico o un'istituzione — agisci in prima persona. Può essere praticata individualmente, in piccoli gruppi come amici, famiglie e collettivi, o in comunità più ampie.

Come principio fondamentale dell'anarchismo, l'azione diretta è anche concepita come un modo di vivere. L'azione diretta, espressione immediata del desiderio individuale o collettivo, sfida le dipendenze, lo spossessamento e l'alienazione generati dalla gerarchia.

La natura stessa dell'azione diretta ci spinge ad arrivare alla radice dei problemi che affrontiamo. Come principio, ci costringe a scavare sempre più a fondo e a chiederci: *cosa otteniamo da questo sistema che non possiamo fornirci direttamente in autonomia? In che modo possiamo indirizzare la nostra energia, individuale e collettiva, verso sforzi che abbiano un impatto immediato sulle nostre vite e su quelle delle persone intorno a noi? Come possiamo vivere le nostre vite senza mediazioni da parte dell'autorità?*

Più rifletto sull'azione diretta, più l'attivismo progressista mi appare come un suono ripetitivo e assordante di carne contro il mattone: teste che si schiantano contro muri sperando che crollino (o di essere ammesse al loro interno, per avere un "posto al tavolo"). Perché le persone indigene continuano a ricalcare strategie e tattiche della "Azione Diretta Nonviolenta" propria della giustizia sociale, fondate su atti civili di disobbedienza che sono rimasti pressoché invariati dalla loro nascita negli anni '60?

Queste formule ormai superate comunicano che l'unica cosa che conta è essere pacifici, farsi arrestare e ottenere una buona copertura mediatica. Ma perché mai dovrebbe essere motivo di venerazione sottoporre sempre più delle nostre persone alla polizia, ai tribunali, al sistema penale (ovvero lo Stato carcerario)? Non fraintendermi troppo: sono assolutamente favorevole all'escalation, al rischio e alla preparazione, ma ci deve essere una ragione valida per consegnarsi alla cattura (a meno che non sia davvero, davvero sconveniente per i porci). Apprezzo chi dedica lo stesso tempo a riflettere e preparare scenari di arresto *quanto* a pianificare *come farla franca*. Ogni strategia che implora i politici di attuare un cambiamento attraverso arresti di massa dovrebbe essere esaminata con ferocia. Forse viene venduta come "azione diretta", ma in realtà è solo un'aggressiva campagna di lobbying fondata su un complesso da martire/vittima. Nel contesto dell'organizzazione liberale per la giustizia sociale e ambientale, la sofferenza (e la morte) delle persone indigene diventa una risorsa tattica: siamo valorizzate come vittime dignitose, oggettivate come manifestazione ecologica; pronte per essere estratte (c'è sempre un buon pubblico e la sala è piena per questo tipo di spettacolo). Le nostre bocche riempite con agende fotocopiate e punti da comunicato stampa. La nostra

capacità d'azione teleologica viene delimitata dal colonialismo (anche se sembra che abbiamo fissato le condizioni. Essere sotto i riflettori è una bella *sensazione*, vero?). Il gioco dell'attivismo coloniale è truccato. Si muove in una politica in cui, qualunque parte tu prenda, il colonialismo vince sempre. E allora, perché continuiamo a giocare? Coloro che governano e traggono profitto da e con il colonialismo e il capitalismo non saranno mai moralmente persuasi a prendere decisioni che non siano a proprio esclusivo vantaggio. Chi si schiera dalla parte della Terra e dell'esistenza sarà sempre un ostacolo sulla loro strada. Questa è una "verità assoluta" che continua a essere scritta nel sangue dei Popoli Indigeni di tutto il mondo.

Come possiamo confrontarci con le violenze del potere del colonialismo d'insediamento? Di certo non attraverso strategie informate da logiche e quadri di riferimento che lo rafforzano.

Che cos'è l'Azione Diretta di Radice Indigena?

La sezione che segue è l'architettura di un modello di Azione Diretta di Radice Indigena che ho elaborato insieme ad amicizie e attraverso esperienze difficili nel corso degli anni.

L'Azione Diretta di Radice Indigena (ADRI, in inglese: *Indigenous-rooted direct action,* IRDA) è un inquadramento per sviluppare strategie e tattiche volte a intervenire contro e porre fine alla violenza coloniale sulla terra e su tutte le nostre relazioni. Affermiamo che le nostre culture sono il primo fondamento della nostra azione, e che il nostro potere deriva dalle nostre relazioni con il mondo naturale. Organizziamo in cicli, non secondo le tempistiche delle campagne. L'ADRI non si appoggia ai sistemi o alle istituzioni politiche coloniali e respinge con forza — mettendoli radicalmente in discussione — i complessi industriali del non-profit e degli "alleati". L' ADRI è informata, guidata e sostenuta dal sapere culturale indigeno e rappresenta una continuazione della profonda storia di resistenza indigena al dominio coloniale. L'ADRI è i*nterrelazionale* (vedi il capitolo 9 su "Solidarietà decoloniale") e riconosce che il colonialismo è sostenuto dalla supremazia bianca, dal cis-eteropatriarcato e dal capitalismo.

L' ADRI sfida e interrompe direttamente le idee, le istituzioni e i comportamenti che mantengono il potere coloniale. L' ADRI consiste nell'affermare e mantenere direttamente (senza entità mediatrici) le modalità di vita e il potere delle popolazioni indigene, per informare e trasformare le relazioni e le narrazioni che influenzano i nostri modi di esistere. Inoltre, l'ADRI:

- Potenzia le forme culturali di comunicazione.
- È culturalmente e spiritualmente adeguata e responsabile.
- Sfida ogni presupposto di vittimizzazione.
- Riconosce che i Popoli Indigeni non sono un blocco monolitico, ma straordinariamente diversificati.
- Non perpetua forme di ricolonizzazione, invisibilizzazione o colonialismo diretto sulle terre di altri Popoli Indigeni.
- Cerca di affrontare e curare i traumi legati alla terra.
- Non utilizza cerimonie o pratiche spirituali come strumento di pubblicità, teatro o mero oggetto di rappresentazione.

Altri punti che sono stati aggiunti nel tempo:

- L'ADRI si assume responsabilità verso gli antenati e le generazioni future. Coltiva culture di resistenza e liberazione.
- Si tratta di affermare e mantenere il potere indigeno (*potere con* e *della* Terra) e i modi di vita per informare e modellare le relazioni di potere e le narrazioni che influenzano i nostri modi di essere.
- Facilita il morale e il potere dei guerrieri per combattere reagendo e avanzando.
- Afferma che la cultura della sicurezza deve anche significare l'adozione di processi culturalmente informati di giustizia trasformativa e restaurativa (o, più semplicemente, di responsabilizzazione e rendicontazione individuali e collettive).

Esistono culture di azione diretta informate da chi formula le teorie, dalle analisi critiche e, soprattutto, da chi le mette in pratica. Sono questi soggetti che fissano i termini, che in molti casi modellano le narrazioni manifeste e sottese. Proprio per questo è necessaria un'Azione Diretta di Radice Indigena: se poniamo fine a qualsiasi sistema di oppressione senza che la conclusione sia la liberazione indigena su queste terre, si tratta semplicemente di una riorganizzazione della nostra dominazione.

Il quadro organizzativo che utilizziamo si basa sul Diné iiná (la nostra vita/il nostro modo di vivere). Va oltre le semplici azioni e tattiche attiviste e si applica a come viviamo le nostre vite. Partiamo dalla Ké' (le nostre relazioni/connessioni) e ci organizziamo intorno alle quattro direzioni primarie, situate all'interno della cosmologia delimitata dalle nostre montagne sacre: Nitsáhakees (pensiero, intenzione, preghiera), Nahat'á (pianificazione, coordinamento e logistica), Iiná (vivere il nostro piano e la nostra intenzione, azione, realizzazione) e Siihasin (risultati, revisione, debriefing). Il processo non è lineare e dunque, una volta completata un'azione, il ciclo può essere rivisto. Ci sono insegnamenti che si sono trasmessi per generazioni, legati a cerimonie e medicine che fanno parte di questi insegnamenti.

Quando affermiamo questi quadri contestuali, costruiamo sulla consapevolezza che l'azione è la nostra preghiera quando viviamo secondo le nostre credenze, ovvero la nostra riverenza verso il sacro. Questo significa che operiamo intimamente con le dimensioni spirituali delle nostre lotte, così come con quelle materiali, emotive e psicologiche. Affermiamo che il nostro potere è radicato nella nostra mutualità con l'esistenza, con il sacro.

Azione Diretta di Radice Indigena significa essere una forza della Natura.

Oltre la Disobbedienza Civile

Desideriamo forse essere civilmente obbedienti a un sistema di colonialismo d'insediamento fondato e mantenuto sulla violenza genocida ed ecocida? La questione dell'obbedienza civile potrebbe sembrare messa in discussione nella celebre affermazione che "ciò che è legale non è sinonimo di ciò che è giusto". Ma quella frase presuppone una morale condivisibile *dentro* e *del* colonialismo d'insediamento, e la sua sinonimia liberale rafforza lo Stato. È un grido di battaglia per l'inclusione del colonizzatore.

Le relazioni di potere che costituiscono ciò che è "civile" impongono obbedienza. Esigono

tattiche e una politica che li confinino a essere rispettabilmente inclusi (ciò che nel gergo attivista si chiama "politica della rispettabilità"). Le loro escalation sono un agitarsi non per minare e abolire, ma per entrare a far parte del club.

Se hai partecipato a qualche formazione di azione diretta, i primi termini definiti sono "azione diretta non violenta" (ADNV) e "disobbedienza civile" (DC). Questi termini costituiscono un quadro utilizzato fin dagli anni '60, creato da attivisti cristiani per i diritti civili. Essi costruirono intenzionalmente un consenso implicito attorno alla nonviolenza e contrapposero le loro tattiche a quelle dei Black Panthers, dell'AIM, del Weather Underground, dell'Esercito di Liberazione Simbionese e di altre formazioni militanti che miravano ad abolire l'impero USA.

Negli ultimi cinquanta e più anni, pochissimo è cambiato in questo quadro organizzativo che continua a plasmare strategie e tattiche usate da attivisti in tutto il mondo. Nel loro nucleo, sono interventi temporanei nelle relazioni di potere sociali e politiche che chiedono — attraverso vari gradi di pressione — che la giustizia venga concessa dallo Stato. Questo modello non è solo lo status quo nell'organizzazione per la giustizia sociale e ambientale, ma è anche abbracciato dallo Stato e dai capitalisti perché rafforza e riproduce le loro sottostanti relazioni di potere.

La posizione dell'ADNV parla attraverso i gestori attivisti in un binarismo morale violento (cattivo)/non violento (buono). Fallisce (appositamente) nel comprendere che la violenza esiste su uno spettro (strutturale, laterale, diretta, ecc.). Questa finzione binaria violenza/nonviolenza, che è la fantasia preferita dei liberali, normalizza il monopolio statale sulla violenza dichiarando le manifestazioni e i principi come non violenti. Essa aliena le possibilità radicali e le eredità militanti delle lotte anticoloniali. La questione della nonviolenza e della violenza non ha mai definito la resistenza indigena; è sempre stata una considerazione più pratica: *cosa funziona?*

Fuori dalle parentesi storiche del movimento, le limitazioni, i fallimenti e le relazioni di potere sottese a queste lotte non vengono abbastanza discusse e analizzate. Ciò è dovuto, in parte, ai modi generali con cui l'azione diretta è stata istituzionalizzata da gestori del non-profit e "alleati" autoimposti. Le critiche non sono nuove: dalle analisi antipolitiche degli Earth and Animal Liberation Fronts, a Bash Back, alla Cospirazione delle Cellule di Fuoco e ad altre correnti militanti di ciò che si può definire resistenza, si è a lungo combattuto contro l'economia strettamente prescritta dell'azione nell'ambiente di ciò che cinicamente è denominata La Lotta™.

Fuori dai contenitori tra parentesi eretiche delle lotte marginalizzate, si levano voci che prendono distanza e denunciano azioni come *violente* o *estreme*. Dopotutto, il contesto delle loro nozioni di disobbedienza è confinato al *civile.* Il loro moralismo limita la loro discendenza a icone martirizzate nonviolente che lo Stato stesso abbraccia, come Martin Luther King Jr. e Mahatma Gandhi. Dissociano la violenza degli abolizionisti che tagliano la gola a chi tiene fruste e chiavi delle gabbie. Separano delicatamente gli intestini smembrati dei movimenti e dei momenti di liberazione sanguinosa che hanno mostrato come il potere venga imposto e smantellato in questo mondo. Dichiara un monopolio sulla trasformazione sociale che affonda le sue radici in un immaginario utopico coloniale. Le filosofie e le ideologie liberali della lotta hanno colonizzato e mercificato la trasformazione sociale.

Gord Hill attacca questa tendenza nel suo potente antagonismo, *Smash Pacifism: A Critical Analysis of Gandhi and King*, dove osserva con acume che:

> Il pacifismo deve essere sfidato e screditato come dottrina accettabile per i movimenti di resistenza. Promuovere la nonviolenza significa disarmare psicologicamente le persone e smorzarne lo spirito combattivo. Questo vale ancor di più quando la popolazione è già in gran parte pacificata, come avviene in Nord America. Pacificata non attraverso la repressione statale, ma attraverso apatia e disperazione, e quando queste vengono infrante, attraverso la predicazione di una dottrina pacifista che pretende di essere moralmente, politicamente e tatticamente superiore a tutte le altre forme di lotta.

Il libro di Peter Gelderloos, *Come la nonviolenza protegge lo Stato*, offre uno studio straordinario. Gelderloos afferma: "Solo un popolo addestrato ad accettare di essere governato da una struttura di potere violenta può davvero mettere in discussione il diritto e la necessità di qualcuno di difendersi con forza contro l'oppressione"

I guerrieri indigeni e la cultura guerriera sono perversamente feticizzati dallo sguardo storico bianco, eppure l'intensità e la brutalità di queste resistenze complesse sono edulcorate per il consumo coloniale. Ma noi rappresentiamo la contraddizione del "nobile" e del "selvaggio". E mentre approfondirò l'inclusione indigena e la "civiltà" in capitoli successivi (in particolare in "Il voto non è riduzione del danno" e nell'ultimo), voglio sottolineare che durante tutta la durata delle "Guerre Indiane" e per quasi tutta la storia dell'invasione coloniale, la resistenza spirituale e fisica indigena era considerata un terrorismo illecito contro la civiltà. La maggior parte (avevamo certamente i nostri scout e collaboratori) dei nostri antenati non si preoccupava della legittimità delle loro tattiche né delle loro implicazioni morali. In termini generali, lo spirito e il sacro erano i loro quadri di azione, e rispondevano come potevano, con qualunque mezzo funzionasse, *al di fuori* dei recinti o delle riserve di dissenso sancite dai loro nemici.

L'affascinante instabilità della continua dissidenza e disobbedienza indigena sta nelle sue contestazioni di legittimità e criminalità. La "criminalizzazione del dissenso" diventa un invito ad abbracciare la criminalità anti-coloniale dei nostri antenati per sovraccaricare la capacità della società coloniale di funzionare. Non c'è bisogno di attivismo in un mondo dove la difesa collettiva e individuale è uno stile di vita. Non c'è bisogno di restare rinchiusi nelle riserve della resistenza. La civiltà dei colonizzatori deve sempre essere minata e contestata.

Sopra e sotto i terreni di lotta

Le azioni dirette sopra terra (lockdown, occupazioni difensive, barricate, ecc.) comportano conseguenze molto diverse da considerare rispetto alle azioni sotterranee (sabotaggi, occupazioni e blocchi offensivi, vandalismo, incendi dolosi, ecc.).

Se le strategie e le tattiche sopra e sotto terra restano compartimentale, rischiano l'immobilità (la stasi contro cui si è levato il movimento Idle No More). Come già accennato, le strategie sopra terra sono limitate per loro stessa natura; sono molto spesso riformiste e a grande rischio di recupero da parte dello Stato o dei capitalisti

(principalmente attraverso il complesso industriale non-profit e alleato). Gli organizzatori sopra terra, nel peggiore dei casi, si trasformano in arrivisti che sfruttano (socialmente ed economicamente) le "lotte" e collaborano con lo Stato, agendo informalmente (a volte formalmente) come polizia di movimento delegata, rivoltandosi contro coloro che sono considerati "troppo radicali" o "violenti". Tendono a lanciare il termine "agitatori esterni" a chiunque non si allinei con le loro strategie di campagna. Gli agitatori esterni sono una finzione coloniale concepita per vilipendere, emarginare e regolare il dissenso. Scapoli fascisti e liberali che denunciano azioni non conformi alle loro attività morali idealizzate usano questo termine in modo sensazionalistico. I coloni come forza occupante sono la definizione stessa di agitazione "esterna".

Le strategie e tattiche sotterranee affrontano anch'esse limitazioni particolari; sono esoteriche per progettazione (per eludere la cattura da parte dello Stato), sono soggette a repressioni estreme (la risposta antiterroristica interna post-11 settembre), e spesso si diffondono rapidamente (cosa che non è necessariamente un difetto).

Ci sono stati momenti brillanti in cui le azioni sopra e sotto terra si sono collegate intenzionalmente in rotture complementari. Questo è stato particolarmente ben realizzato e documentato durante le mobilitazioni di massa contro la globalizzazione. Le marce di massa autorizzate fornivano una copertura necessaria per le spettacolari attività ricreative del black bloc e di altre forze più sotterranee. Eppure, mentre la grandiosità delle manifestazioni di massa è affascinante, la scala conta meno della creatività e dell'opportunismo ostile. Quando lo Stato è anemico (in intelligenza, attenzione, risorse, mobilità, ecc.), ulteriori azioni sotterranee diventano possibili. Man mano che le capacità repressive prevedibili dello Stato si indeboliscono (intasate, distratte, ecc.), ulteriori possibilità liberatorie *emergono in superficie*. Sintetizzare punti di contatto radicali *sopra* e *sotto* terra rompe il binarismo. Questo punto è l'aggregazione e il comporsi di destabilizzazioni sociali, politiche ed economiche verso la liberazione. Inoltre, l'attivismo sopra terra (il passatempo dei riformisti che tendono al progresso sociale, politico ed economico) dovrebbe considerare costantemente l'autodistruzione. La sua degenerazione è necessaria anche per la liberazione.

Dalla metà degli anni '90, l'Earth Liberation Front ha seminato il caos contro i progetti devastanti per la Terra in tutto il mondo. Dall'incendio di progetti di sviluppo multimilionari ecocidi al sabotaggio di macchinari minerari, le loro azioni anonime, autonome, a cellule, o talvolta da "lupi solitari," hanno causato ingenti perdite materiali. I loro strumenti principali sono stati rudimentali ordigni incendiari composti da qualcosa di semplice come una tanica di plastica riempita di benzina, una spugna da cucina imbevuta di benzina e cherosene (la benzina evapora troppo in fretta) inserita nel collo, e un pugno di bastoncini d'incenso grandi infilati all'esterno. Altri dispositivi erano solo leggermente più sofisticati e includevano un timer da cucina modificato attaccato a un bengala collegato a un secchio da 5 galloni (o più piccolo) riempito di accelerante (vedi la zine *Arson-Around with Auntie ALF*). Questi dispositivi venivano posizionati in zone ben aerate e il più vicino possibile a materiali combustibili (a volte infilati in cataste di pallet). Sebbene siano stati realizzati (o migliorati) dispositivi leggermente più complessi, questi semplici strumenti e un livello iper-vigile ed estremo di sicurezza hanno ridotto in cenere massicci progetti industriali.

Questo è solo a scopo illustrativo e non suggerirei mai a nessuno di costruire o usare dispositivi del genere. Ci sono modi meno rischiosi per mettere fuori uso macchinari e

progetti. In un racconto reso pubblico da un agitatore indigena che non cammina più con noi, è stato usato un flessibile elettrico senza fili per tagliare i bulloni di un traliccio, ma non completamente. Mesi dopo, quando arrivarono dei forti venti, le linee sono cadute. A volte la forza della natura ha solo bisogno di un piccolo aiuto. Il punto è: non devi capire come funziona una macchina per distruggerla.

Un *Potere Rosso* dal passato

Le tecnologie coloniali del potere sono progettate per dominare il corpo, la mente, lo spirito, la temporalità e l'ambiente di coloro che rivendicano come loro sudditi. Il potere coloniale si articola implicitamente ed esplicitamente attraverso una costante forza coercitiva. I suoi pilastri di potere politico ed economico poggiano malignamente su genocidio, schiavitù, alienazione ed ecocidio.

L'applicazione machiavellica e le giustificazioni dell'ordine sociale dominante si contrappongono nettamente agli appelli liberatori del *potere con,* non *su.* Senza coercizione attraverso violenza esterna e interiorizzata (i poliziotti e i poliziotti nella tua testa), coloro che governano e le regole che cercano di imporre sono praticamente insignificanti.

L'affermazione inequivocabile del *potere con* è un'espressione che si allinea con sistemi di conoscenza culturale esistiti prima (e nonostante) il dominio coloniale su queste terre. In modi a volte goffamente contorti (a causa delle pretese di sinistra su come il potere si concentri e si distribuisca), ha anche orientato gran parte di quello che si considera organizzazione del movimento per la giustizia sociale nei cosiddetti Stati Uniti.

La maggior parte delle campagne "progressiste" si concentra in tentativi semplici di persuasione morale di chi si trova in alto nella gerarchia sociale, economica e politica dominante. Sono preoccupati del "pubblico target", demografie, e più spesso di elettori e costruzione di sostegno (o base) all'interno di quelle comunità per influenzare chi prende le decisioni (di solito politici).

Studiano la propria audience, scelgono tattiche che credono possano persuaderla a fare pressione sul loro bersaglio principale (il decisore), e lavorano per attirare attenzione (mentre documentano lo sforzo per i loro finanziatori).

La loro influenza tende alla costruzione di capacità, che percepiscono come il modo in cui si costruisce il potere organizzativo. Questo richiede più fondi per il personale, il che richiede un flusso costante di sovvenzioni, che richiede responsabilità verso fondazioni e filantropi da cui diventano dipendenti per mantenere e coltivare la loro capacità in continua espansione. Alla fine queste fondazioni guardano con sospetto azioni radicali e enfatizzano tattiche che si concentrano su servizi e forme non conflittuali di persuasione politica. Enfatizzano economicamente tattiche di rifiuto (come scioperi, boicottaggi, disinvestimenti, ecc.) e passività (non fare qualcosa che si dovrebbe fare).

Accettano minacce lievi purché non confliggano con le loro posizioni e la prossimità al potere economico e politico. Il mondo isolazionista e miope dell'attivismo non-profit è mantenuto tale dalla progettazione. Questa dinamica è affrontata in modo incisivo nel libro

The Revolution Will Not Be Funded di INCITE! (2007).

Si uniscono anche al coro della sinistra che chiama al *contro-potere* (o il termine che Lenin coniò in certi spazi, "doppio potere"), affermato come il "costruire un nuovo mondo nel guscio del vecchio." Le strategie spaziano dall'orticoltura comunitaria ai media indipendenti, cooperative abitative e d'impresa, scuole, cliniche, ecc. E mentre infrastrutture alternative sono necessarie per porre fine alla dipendenza da corporazioni e Stato, il contro-potere o doppio potere su terre rubate è neocoloniale. Nonostante la focalizzazione indigena e il blaterare di Land Back, la sinistra ha molti blocchi mentali moderni. Ziq critica anche l'idea di doppio potere come revisionismo di "ideologia autoritaria" nel loro breve e polemico *Shut up about 'dual power', tool*, mettendo in guardia contro la "forza corruttrice di ogni potere."

La maggior parte degli anti-imperialisti e anti-capitalisti è incastrata nella logica di combattere l'impero con i termini dell'impero; costruire una forza rivoluzionaria su scala imperiale per combattere l'impero.

Sebbene l'intervento sia critico, gli anti-colonialisti autonomi concentrano anche i loro attacchi da dove l'impero trae il suo potere. Questo offre una possibilità molto più varia, asimmetrica e amorfa di intervento che richiede molta meno teorizzazione rivoluzionaria complicata. Non servono organizzatori professionisti illuminati o una avanguardia a guidare la via. A volte serve solo una pessima idea, la volontà di provarla e un'attenzione meticolosa ai dettagli per farla franca.

Il potere indigeno viene spesso ridotto alla visibilità (o riconoscimento), esemplificato dallo slogan che tanti attivisti e artisti indigeni abbracciano: "Siamo ancora qui." Ma questa è una dichiarazione incompleta di sopravvivenza, non dovremmo preoccuparci anche di *dove* siamo e di quanto intatto o integro il *noi* in realtà sia?

Quando fu proclamato per la prima volta negli anni '60, il *Red Power* era un complemento ai movimenti etnici e di genere dell'epoca, in particolare al Black Power che proponeva nazionalismi distinti basati su idee comuniste rivoluzionarie o uguaglianza e inclusione nella società coloniale tramite riforme civili. Gli aspetti espressamente rivoluzionari dell'era dei "diritti civili" si fissarono sulla strategia di costruire il potere popolare per rovesciare un sistema di potere e sostituirlo con un altro.

I manifesti e le dichiarazioni del Red Power dell'epoca si concentravano su protesta e mobilitazione verso l'idea di autodeterminazione indigena, che comprendeva diritti sui trattati, sviluppo economico, educazione e preservazione culturale. Il Potere Rosso era una richiesta al potere coloniale e come tale venne progressivamente negoziato o assimilato nella politica coloniale USA. Alcuni diritti vennero concessi dai colonizzatori come concessioni per contenere l'estrema militanza delle rivolte indigene, queer, femministe, nere, Xikan@, ecologiche e altre.

Come parte della storia del movimento per i diritti civili "statunitense," queste lotte sono state costrette a operare principalmente nei termini e nei confini dell'oppressione coloniale per negoziare quali "diritti" e "privilegi legali" potevano essere distribuiti agli "Indiani" soggiogati. Sebbene analisti indigeni radicali vicini all'American Indian Movement e ai suoi gruppi concomitanti comprendessero che la sovranità per definizione non può essere

praticata sotto l'autorità di un altro ente politico, e le loro tattiche fossero ostili e militanti, la maggior parte degli obiettivi immediati del Red Power movement era basata su riforme.

Come ho detto prima, ci sono molte lezioni da imparare e disimparare sul modo in cui lo Stato ha reagito riflessivamente alla militanza degli anni '60 e '70. Sistemi di gestione e controllo sociale sono stati costruiti anche tramite lo sviluppo dell'organizzazione per la giustizia sociale. Questi modelli sanciti dallo Stato ancora oggi informano e influenzano pesantemente come si fa attivismo. Le concessioni si sono trasformate in conformismo politico e mercificazione, alcuni attori rivoluzionari selezionati dell'epoca hanno costruito carriere politiche, altri sono andati e venuti dal pensionamento partecipando a tour infiniti di conferenze, molti hanno conseguito dottorati e scritto libri che hanno stabilito la loro autorità su La Lotta™, e molti altri sono passati da hippy a yuppie a boomer in pochi passi generazionali. Dalle brutte parodie di cliché rivoluzionari superati, al profitto no-profit e all'adozione dell'"azione diretta nonviolenta" come status quo nell'organizzazione, il *Potere del Popolo* è stato in gran parte sussunto o reso inerte dallo Stato e dalle sue forze capitaliste collaborazioniste.

Red Power, così come Land Back, significa cose diverse a seconda di chi ne parla o quale libro si legga, ma ha in definitiva ispirato e riattivato potenti resistenze multigenerazionali.

I miei anziani affermano che *il potere è una fonte spirituale e una responsabilità condivisa con tutta la creazione. La nostra medicina è potere. Il nostro potere è medicina.*

Il Canto d'angoscia dell'AIM

Anche se la mia famiglia era scettica nei confronti dell'AIM e lo teneva a distanza, sono cresciuto cantando il Canto dell'AIM. L'ho cantato in azioni in tutto il mondo; mia nonna Roberta voleva sempre cantarlo – la sua voce quasi impercettibile al tamburo tradiva la sua forza feroce. L'ho cantato insieme a Russell Means (mentre affrontavamo la parata razzista del Columbus Day a Denver) e a Dennis Banks (troppe volte per ricordarle tutte), e con guerrieri senza volto né nome in molte prime linee. Sebbene la sua origine non sia nota, la storia che ricordo è che fu un dono spirituale, un canto offerto per radunare i guerrieri dell'AIM durante la liberazione di Wounded Knee.

Quando si analizzano il potere indigeno e l'azione diretta, è fondamentale considerare il contesto delle strategie, delle tattiche e della repressione statale che compongono l'eredità viva della resistenza indigena – in particolare attraverso la forza storicamente cruciale dell'American Indian Movement (AIM).

Tra i molti esempi, l'imprigionamento ingiusto di Leonard Peltier per l'accusa di aver ucciso due agenti dell'FBI nel 1975, e l'oscuro assassinio di Anna Mae Pictou-Aquash, sono punti di riferimento fondamentali.

Anna Mae Pictou-Aquash, una fiera guerriera Mi'kmaq dell'AIM, fu trovata assassinata nel 1975 a Wanblee, nella riserva di Pine Ridge, nel territorio chiamato "South Dakota". Pictou-Aquash è oggi anche un simbolo del movimento per le Donne, Ragazze, Persone Trans e Two-Spirit indigene scomparse e assassinate.

Le accuse sul suo omicidio inizialmente puntarono verso l'FBI. Successivamente, mentre

alcuni membri dell'AIM rivelavano come la paranoia per gli infiltrati avesse preso il sopravvento nella leadership, iniziarono a circolare voci secondo cui sarebbero stati gli stessi leader dell'AIM ad averne ordinato l'uccisione. Era un periodo in cui le tattiche di bad-jacketing (ovvero far passare qualcuno per informatore o spia pur non essendolo) da parte degli agenti federali, nell'ambito del programma COINTELPRO, si dimostravano estremamente efficaci contro i gruppi rivoluzionari. Nel 2003, dopo numerose udienze di fronte al Grand Jury, i membri dell'AIM John Graham e Arlo Looking Cloud vennero individuati come sospetti e, in modo controverso, accusati dell'omicidio di Anna Mae. Anche altre persone, come Thelma Rios e Vine Richard (Dick) Marshall, furono incriminate in relazione al suo assassinio.

In un articolo del 2006, Billie Pierre, attivista del Native Youth Movement (NYM) e membro fondatore del progetto radicale per giovani indigeni *Redwire Magazine*, prende posizione sulle accuse contro Looking Cloud e Graham:

> Negli ultimi anni, la memoria di Anna Mae Pictou-Aquash – una leader dell'American Indian Movement (AIM) della nazione Mi'kmaq, in Nuova Scozia (Canada) – è stata ridotta a quella di una donna indifesa, uccisa dai suoi stessi compagni. In realtà, il suo assassinio fa parte di una spietata campagna condotta dal governo degli Stati Uniti – una campagna che, ben lontana dall'essere storia passata, è ancora in corso oggi... Non esistono prove credibili che colleghino nessuno dei due uomini al crimine, e la loro incriminazione sembra soltanto un tentativo di distruggere ciò che resta dell'AIM... Graham racconta che l'FBI ha cominciato a fargli visita nello Yukon a metà degli anni '90. In quattro visite distinte, gli hanno offerto immunità e una nuova identità in cambio di una testimonianza in cui affermasse che alcuni ex leader dell'AIM avevano ordinato l'esecuzione di Pictou-Aquash. Lui ha rifiutato. All'ultima visita, gli hanno detto che quella era la sua ultima possibilità di collaborare: se non avesse testimoniato, lo avrebbero incriminato per omicidio.

Pierre affrontò anche il funzionamento del COINTELPRO in quell'epoca:

> Questa tattica del Programma di Controspionaggio dell'FBI (COINTELPRO) mirava a minare membri importanti di un movimento, mettendoli in situazioni sospette. Dove andava Anna Mae Pictou-Aquash, seguivano arresti. Lei veniva rilasciata, mentre altri membri dell'AIM venivano accusati e sottoposti a cauzioni elevate. Nel settembre del 1975, l'agente dell'FBI David Price tentò di costringerla a firmare una dichiarazione giurata in cui implicava Leonard Peltier per l'uccisione dei due agenti dell'FBI. Lei si rifiutò di collaborare, e Price le promise che non avrebbe vissuto fino alla fine dell'anno.
>
> Organizzarono rapidamente la sua sepoltura come Jane Doe (NDT nome che si usa per indicare le ignote). Quando l'insabbiamento venne alla luce, l'FBI diffuse una dichiarazione in cui affermava che Pictou-Aquash non era un'informatrice governativa. Come previsto, questa dichiarazione insinuava che all'interno dell'AIM si fosse creduto che lo fosse, e che per questo fosse stata assassinata.

Nel libro *Lakota Woman*, Mary Crow Dog e Richard Erdoes riportano una citazione profetica di Anna Mae, del 1975:

> [L'FBI] mi ha offerto la libertà e dei soldi se avessi testimoniato nel modo in cui volevano loro. Ora ho due possibilità. Ho scelto il mio tipo di libertà, non il loro, anche se questo dovesse costarmi la vita. Mi hanno lasciata andare perché sono sicuri che li porterò da Peltier. Mi stanno sorvegliando. Non li sento né li vedo, ma so che sono lì, da qualche parte. Lo posso percepire.

La sezione di Vancouver del Native Youth Movement (NYM) rilasciò questa dichiarazione sul caso Graham e Looking Cloud:

> Se, come si sostiene, la sua uccisione fu ordinata dalla leadership dell'AIM (con il pretesto che fosse un'informatrice), i veri responsabili della sua morte sono i funzionari del governo degli Stati Uniti, incluso l'FBI – perché fu sotto i loro ordini che venne condotta una campagna letale di contro-insurrezione contro l'AIM, che includeva anche il dipingere come spie veri membri del movimento. Questa strategia serviva a generare paranoia e divisione, a mettere i membri gli uni contro gli altri (esattamente come l'FBI aveva fatto con il Black Panther Party). Anna Mae fu lei stessa vittima di un "bad jacket" dell'FBI. Gli agenti l'avevano minacciata di morte l'anno prima della sua uccisione. Quando fu ritrovato il suo corpo – nonostante fosse sulla lista dei ricercati dell'FBI – le tagliarono le mani per effettuare l'identificazione tramite impronte digitali. Durante la prima autopsia, il medico legale governativo stabilì che la causa della morte era l'esposizione agli elementi, senza accorgersi del foro di proiettile alla nuca.

Darlene "Kamook" Nichols, ex moglie di Dennis Banks, ricevette 42.000 dollari dall'FBI per spiare l'AIM e contribuire alla costruzione del caso contro Looking Cloud e Graham. Successivamente, Kamook sposò il maresciallo federale che aveva riaperto il caso.

Anche la collaborazione volontaria di John Trudell con lo Stato contro Graham e Looking Cloud divenne un punto di forte tensione. L'estradizione di John Graham dal cosiddetto "Canada" non sarebbe stata possibile senza l'identificazione da parte di Trudell alle autorità statunitensi. Sebbene Looking Cloud avesse inizialmente confessato, in seguito ritrattò, affermando di essere stato costretto sotto l'effetto di droghe somministrate da agenti statali.

Nel 2003, Leonard Peltier rilasciò questa dichiarazione sul processo a John Graham:

> Quando parliamo di sovranità, dobbiamo essere disposti a risolvere i nostri problemi senza correre dall'oppressore a chiedere sollievo... Siamo e restiamo in conflitto con l'organizzazione militare e politica più pericolosa, ben finanziata e potente della storia del mondo [il governo degli Stati Uniti]. Qualunque sia il verdetto nei tribunali del nostro oppressore – lo stesso oppressore che è, in ultima istanza, responsabile della morte di Anna Mae – continueremo ad avanzare nel

nostro cammino verso la vittoria, ispirati dalla sua memoria e dal suo spirito.

Come dichiarava Billie Pierre nella sua difesa di Graham e Looking Cloud: "Un principio fondamentale di ogni movimento di resistenza è la non-collaborazione con il nemico."

Studiare il contesto di estrema repressione statale, e le conseguenti divisioni e paranoie interne ai movimenti, è fondamentale per comprendere le lotte indigene contemporanee. L'AIM e la sua controparte femminista indigena, le Women of All Red Nations, offrono insegnamenti non appresi che vanno studiati, contestati e affrontati al di fuori delle narrazioni dello Stato coloniale d'insediamento, che continua a indebolire e attaccare la resistenza indigena. Ci sono inoltre valide ragioni per cui molti giovani indigeni guardano con diffidenza all'AIM: dalla persistente eredità tossica di misoginia, mai affrontata, all'imposizione autoritaria nelle prime linee, dove spesso hanno sovradeterminato le organizzazioni locali. Anche se l'AIM ha mantenuto la sua leadership tramite un "Grand Council" a capo di sezioni semi-autonome e disperse, la sua presenza oggi si basa principalmente sulla sua eredità. È in gran parte un'istituzione che vive nei ricordi dei propri traguardi passati. Anche se questi traguardi sono notevoli, non offrono uno spazio reale per la riflessione critica e per la trasformazione necessaria ad essere rilevanti per le nuove generazioni cresciute in quello che potremmo definire un mondo "post-Red Power, post-AIM". Sebbene l'AIM abbia aspirato ad essere "un catalizzatore della sovranità indigena", il significato di questi termini si è fatto sempre più confuso a causa delle azioni delle sue celebrità. Russell Means, ad esempio, ha abusato di un'anziana Diné e ha poi cercato di sottrarsi alle sue responsabilità attaccando la sovranità della Nazione Navajo; senza contare la lunga scia di donne usate e abusate da lui, Dennis Banks e altre figure centrali dell'AIM.

Questo doloroso risentimento verso l'AIM e le sue imposizioni continue è parte di ciò che ha spinto un giovane indigeno, nel 2021, a tagliare la bandiera dell'AIM che sventolava sopra un fuoco sacro al Winnemucca Community Resistance Camp, nel territorio oggi chiamato "Nevada".

L'AIM è stato celebrato in maniera straordinaria, ma non era l'unica organizzazione indigena radicale dell'epoca. Comunità con figure come Janet McCloud (impegnata nella lotta per i diritti di pesca nel cosiddetto stato di "Washington"), Corbin Harney (contro il colonialismo nucleare nel "Nevada"), le nonne Katherine Smith, Pauline Whitesinger e Roberta Blackgoat (contro l'estrazione di carbone e gli sfollamenti forzati su Black Mesa), e tante altre, hanno lottato per decenni per proteggere terre e acque sacre. Talvolta l'AIM ha affiancato queste lotte, altre volte non è stato il benvenuto. Nonostante tutto ciò, il Canto dell'AIM continua a riecheggiare e a evocare lo spirito della resistenza nelle prime linee di Tulalip, Western Shoshone, Diné – e ben oltre.

Cultura dell'*In*sicurezza

Le tattiche di dividi e conquista non sono certo nuove, ma diventano estremamente difficili da contrastare quando riescono a radicarsi. I movimenti rivoluzionari, nella storia, sono pieni di esempi di infiltrati e informatori statali che hanno distrutto organizzazioni efficaci, con conseguenze estremamente gravi: dal Black Panther Party for Self Defense, alla Evan Mecham Eco-Terrorist International Conspiracy, fino agli attacchi più recenti contro le

cellule dell'Earth Liberation Front, condotti attraverso un'operazione coordinata dell'FBI nota come "Green Scare".

Per contrastare la sorveglianza e la repressione dello Stato, i gruppi radicali hanno da tempo sviluppato una vera e propria *cultura della sicurezza*. Si tratta di una pratica dinamica, basata su moduli che cambiano nel tempo, criticamente discussi e costantemente adattati per anticipare gli attacchi subdoli portati avanti dallo Stato.

Un opuscolo del 2001 intitolato *Security Culture: a handbook for activists* definiva questa cultura della sicurezza come: "Una cultura in cui le persone conoscono e rivendicano i propri diritti." Il collettivo CrimethInc., nella sua zine *What Is Security Culture?,* ne offre una definizione sintetica ma chiara: "Una cultura della sicurezza è un insieme di consuetudini condivise da una comunità i cui membri possono essere presi di mira dal governo, progettate per minimizzare il rischio." Le pratiche di sicurezza diventano una vera "cultura" quando le violazioni della sicurezza non sono più accettabili all'interno del gruppo.

Nel 2010, durante l'apice della resistenza anti-globalizzazione, il vertice del G20 a "Toronto, Canada" offrì un esempio lampante di uno Stato di polizia in piena operazione. I gruppi radicali furono infiltrati, e se da una parte la cultura della sicurezza riuscì a contenere alcuni danni, dall'altra contribuì ad accentuarne altri. Le lezioni apprese da quell'esperienza sono ben documentate in una zine del 2012 intitolato T*he Charges and How They Came to Be,* pubblicato anonimamente e attribuito al Toronto G20 Conspiracy Group:

> Il sistema legale è un'arma usata contro gli anarchici e contro qualsiasi gruppo che rappresenti una minaccia all'ordine sociale. Piuttosto che indignarci soltanto, concentriamoci sulle molte lezioni che possiamo trarre da questa esperienza su come organizzarci in modo più sicuro ed efficace, in futuro...
>
> La legge è un'arma e nient'altro – e non è la nostra arma. I gruppi convinti di non avere nulla da nascondere sono i bersagli più facili, e gli agenti dello Stato sono abili nel costruire la narrazione che vogliono trovare. Una buona cultura della sicurezza è necessaria per TUTTE le forme di organizzazione politica.

In una zine scritta in forma anonima, *Confidence. Courage. Connection. Trust.* Le autori mettono in discussione le insidie della cultura della sicurezza:

> Quando parliamo di cultura della sicurezza, le persone tendono ad avere uno di due tipi di esperienze. Il primo è quello di costruire muri e tenere fuori le persone, il secondo è quello di essere escluse o non degne di fiducia. Entrambe queste situazioni comportano sentimenti negativi—paura e sospetto nel primo caso, alienazione e risentimento nel secondo. Direi che sono due facce della stessa medaglia, due esperienze di una cultura della sicurezza che non sta funzionando bene.
>
> Voglio essere accogliente e aperto verso nuove persone nella mia organizzazione. Voglio anche proteggermi al meglio da tentativi di distruggere quell'organizzazione, soprattutto dallo Stato ma anche da datori di lavoro o dall'estrema destra. Questo significa che voglio

> adottare pratiche di sicurezza che mi permettano di essere aperto, pur sapendo di aver valutato i rischi che affronto e di stare prendendo misure intelligenti per ridurli. La cultura della sicurezza dovrebbe rendere l'apertura maggiormente possibile, non meno.

Secondo la mia esperienza, ciò che non viene sottolineato abbastanza (ad eccezione della zine *Why Misogynists Make Great Informants)* è che, per essere davvero efficace in modo comprensivo, chi desidera applicare una "cultura della sicurezza" deve anche affrontare le insicurezze create da comportamenti tossici come transfobia, supremazia bianca, cis-eteropatriarcato, ecc. In luoghi come Standing Rock e in altre prime linee dei movimenti, sono emersi continuamente gli stessi problemi riguardanti predatori sessuali e abuser. Forse questa dinamica è dovuta in parte all'eredità tossica lasciata dagli uomini dell'AIM che non è mai stata affrontata? Ma essa persiste in quasi ogni spazio del movimento, ed è per questo che spazi non-misti queer o per sole donne si sono resi necessari. Il più delle volte, chi organizza i movimenti tende a compartimentalizzare la cultura della sicurezza in un binarismo: repressione statale contro sicurezza attivista. Si trascura il fatto che la violenza sessuale e interpersonale è anch'essa una minaccia concreta per le nostre comunità, e perciò si tende a reagire in modo tardivo o difensivo quando questi problemi si verificano. Anche l'idea stessa di "spazi sicuri" può mettere a rischio, creando un confine illusorio secondo cui i comportamenti oppressivi e le forze coercitive siano esterni agli ambienti in cui operiamo. È per questo motivo che, molti anni fa, mentre riflettevamo sull'idea di spazi sicuri e affrontavamo abusatori tramite processi di giustizia trasformativa e riparativa, il collettivo attivo del Táala Hooghan Infoshop decise di definirsi come uno *spazio minaccioso* per ogni forma di comportamento abusivo e coercitivo. Dichiarammo: "Non siamo uno spazio sicuro, ma uno spazio minaccioso" e "invitiamo tuttx a rafforzare quei confini necessari." Sentivamo che questo fosse il modo più onesto e proattivo per affrontare la questione della sicurezza nel nostro spazio autonomo.

Le tecnologie di comunicazione sempre più avanzate, inclusi i social media e i dispositivi di registrazione e streaming multimediale, in particolare cellulari, tablet, "intelligenza" artificiale e droni, offrono dei vantaggi organizzativi, ma portano con sé complicazioni pericolose legate allo Stato e alle corporazioni. Mentre le comunicazioni rapide e decentralizzate permettono mobilitazioni più istantanee, gestione dell'immagine pubblica e controllo delle voci (fondamentale in prima linea: può fare la differenza tra il panico e una manovra strategica), esse facilitano anche una sorveglianza estrema, che può – e ha – avuto conseguenze molto gravi a lungo termine. Con tecniche come il falso ripetitore Stingray e il geo-fencing, le agenzie di polizia possono ottenere retroattivamente i dati di localizzazione di chiunque possieda un telefono non protetto che si trovasse in una determinata area (come una protesta, un edificio saccheggiato o incendiato, ecc.). I cellulari mettono tutti a rischio. Gruppi come l'Electronic Frontier Foundation offrono ottime risorse per rafforzare la sicurezza, ma bisogna ricordare che ogni telefono è un potenziale sbirro e infame.

Come dimostra la vicenda dell'AIM e di Anna Mae Aquash, l'infiltrazione e gli informatori pagati sono sempre una minaccia latente per qualsiasi movimento radicale, organizzazione o individuo. A volte la paura e la paranoia paralizzano i gruppi, che degenerano in conflitti interni. Alcuni collettivi che operano alla luce del sole reagiscono con ironia dicendo che: "Gli infiltrati perderanno tempo a lavare piatti e gestire il compost come tutti gli altri." Ma di solito non sono così innocui. È noto che alcuni infiltrati iniziano relazioni a lungo termine e

persino hanno figli con le persone che prendono di mira. Alla fine si presentano e parlano come se fossero nostri amici, ma sono agenti dello Stato, o collaboratori motivati da incentivi economici o giudiziari (come riduzioni di pena).

Nel 2004, una giovane donna che frequentava ambienti anarchici di nome “Anna” manipolò e incastrò tre eco-anarchici in un complotto per fare esplodere obiettivi nel cosiddetto nord della California. Si scoprì che “Anna” era in realtà Zoe Elizabeth Voss, agente sotto copertura dell’FBI. Fu lei a convincere il gruppo riluttante a pianificare attentati, insegnò loro a costruire ordigni, suggerì i bersagli, li spinse ad andare avanti quando volevano tirarsi indietro, affittò una baita per pianificare l’azione e acquistò tutto il materiale necessario. Due degli imputati si dichiararono colpevoli e testimoniarono contro l’amico Eric McDavid, ottenendo pene ridotte. McDavid fu condannato a vent’anni di carcere. Voss ricevette oltre 65.000 dollari per il suo ruolo nell’operazione. Nel 2015, McDavid venne rilasciato dopo che l’FBI ammise di aver nascosto migliaia di documenti che avrebbero potuto essere usati nella sua difesa.

Un articolo di *The Intercept* del 2015, intitolato “Manufacturing Terror”, affermava: “Al tempo della condanna di [Eric McDavid], l’FBI aveva costruito una rete di oltre 15.000 informatori come Anna, e il governo aveva classificato l’eco-terrorismo come la minaccia terroristica interna numero uno — anche se i crimini associati all’eco-terrorismo negli Stati Uniti erano rari e mai letali.”

Il 7 dicembre 2005, l’FBI condusse una serie di retate in tutto il Paese nell’ambito dell’“Operazione Backfire” e arrestò sette persone accusate di azioni etichettate come “eco-terrorismo”. Due persone vennero arrestate nel cosiddetto Arizona, tra cui un amico di nome Bill Rodgers. Avevo conosciuto Bill al Catalyst Infoshop nella cosiddetta Prescott. Partecipava a numerose iniziative durante il periodo in cui la Save the Peaks Coalition e le Nazioni Indigene affrontavano un processo federale per fermare la profanazione delle montagne sacre, le Peaks.

Quando fu arrestato, l’FBI sostenne che tra il 1996 e il 2001 Bill fosse la mente di una cellula dell’Earth Liberation Front (ELF) che aveva appiccato quindici incendi in tutto l’ovest, colpendo di tutto, da stazioni sciistiche ad allevamenti di visoni. Non dimenticherò mai il suo volto durante l’udienza nel tribunale di “Flagstaff”: era un’espressione insieme di sfida e accettazione. Bill fu trovato morto nella sua cella il giorno del Solstizio d’Inverno, il 21 dicembre 2005. Aveva lasciato un biglietto:

> Ai miei amici e sostenitori, per aiutarli a dare un senso a tutto ciò che è successo così in fretta: Alcune culture umane conducono una guerra contro la Terra da millenni. Io ho scelto di combattere dalla parte degli orsi, dei puma, delle moffette, dei pipistrelli, dei saguaro, della cliff rose e di tutte le cose selvagge. Sono solo l’ultima vittima di questa guerra. Ma stanotte ho fatto un’evasione — sto tornando a casa, alla Terra, al luogo delle mie origini.
>
> - Bill, 21/12/05 (solstizio d’inverno).

L’anno prima, l’11 giugno 2004, avevo suonato con Blackfire a un evento di sensibilizzazione per Jeffrey “Free” Luers nella cosiddetta Eugene, Oregon. Fu presentato come la prima

giornata internazionale di solidarietà con tutti i prigionieri ecologisti. L'evento portò l'FBI a diffondere un avviso di sicurezza nazionale per possibili attacchi "eco-terroristici" in tutto il Paese. Jeff era stato arrestato nel 2000 insieme a un complice dopo aver presumibilmente dato fuoco a tre veicoli in una concessionaria a Eugene per protestare contro il cambiamento climatico. Non sapeva che era sotto indagine e sorveglianza da parte di un'unità anti-terrorismo; fu arrestato e infine condannato a 22 anni e 8 mesi di carcere. Non erano solo gli anarchici bianchi a essere nel mirino: anche l'agitatore Yaqui Rod Coronado (famoso per aver affondato una nave baleniera) subì una dura repressione statale, come molti altri.

Nel 2008, un organizzatore di nome Brandon Darby fu identificato come informatore dell'FBI. Nel 2005, Darby aveva contribuito a fondare il Common Ground Collective, un gruppo di mutuo appoggio nel cosiddetto New Orleans in risposta alla devastazione causata dall'uragano Katrina. Non è ancora chiaro da quanto tempo collaborasse con l'FBI, ma fece la spia su due persone con cui viaggiò per protestare alla Convenzione Nazionale Repubblicana del 2008. Darby non solo fornì informazioni all'FBI riguardo al possesso di attrezzature da scontri fatte in casa (poi sequestrate dai federali), ma disse loro che il gruppo aveva preparato molotov. I due furono arrestati e rischiarono fino a dieci anni di prigione. Nella dichiarazione giurata contro di loro si scoprì che il caso era costruito sulle informazioni fornite da "fonti umane confidenziali". Darby fu identificato rapidamente, anche se i documenti del caso erano stati redatti. Inizialmente Darby fu difeso da noti anarchici e da persone che avevano lavorato con lui, nonostante altri avessero espresso preoccupazioni sul suo comportamento già in passato, senza che nulla fosse stato fatto per responsabilizzarlo a causa della sua posizione influente nella comunità organizzativa. Per alcuni il tradimento fu devastante, per altri non fu affatto una sorpresa. Oggi Darby collabora con l'FBI nelle indagini e lavora per testate giornalistiche di destra.

Queste storie sono solo brevi esempi di fino a che punto lo Stato è disposto a spingersi per minare e attaccare i movimenti.

Una delle sfide e contraddizioni centrali della cultura della sicurezza è che, mentre desideriamo essere accoglienti e aperti verso chiunque, dobbiamo anche essere vigili rispetto alle minacce costanti della sorveglianza e della violenza statale. Alcuni gruppi diventano estremamente esclusivi a causa di una sovrabbondanza di cultura della sicurezza, mentre altri sono troppo aperti e diventano terreno di predazione per sbirri e abusers.

Il tipo di azioni che il tuo collettivo sta intraprendendo, e i rischi che comportano, determineranno il livello di cultura della sicurezza da adottare.

Per loro natura, i gruppi con riunioni aperte che svolgono lavoro alla luce del sole sono più vulnerabili all'infiltrazione, la polizia considera questi gruppi minacciosi quanto quelli clandestini, e vuole distruggerli allo stesso modo.

Connessione e Fiducia

La cultura della sicurezza è una pratica di fondo per qualsiasi individuo o gruppo che si impegni in organizzazioni sopra o sotto terra. Più di ogni altra cosa, la cultura della sicurezza riguarda la fiducia. Se pianifichi azioni con conseguenze a lungo termine, puoi

fidarti che le persone con cui agisci manterranno i loro impegni nel tempo? Di seguito alcuni consigli da amici e altre fonti per creare e mantenere culture della sicurezza.

La fiducia si costruisce con l'esperienza e la familiarità: considera di pianificare azioni che prevedano una scala di escalation mantenendo limitati i danni possibili nel caso il tuo gruppo venga compromesso. Diffida di chi punta il dito contro altri o semina drammi (che possono essere tattiche per distrarre e spostare sospetti da sé). Stai sempre in guardia da chi improvvisamente spinge per violenze estreme e pretende che si paghino tutte le spese o che si fornisca tutta l'attrezzatura necessaria. Crea sistemi di garanzia ("vouching"), ma riconosci che anche questi possono essere compromessi (come nel caso del Toronto G20 Conspiracy Group) Fai attenzione ai segnali d'allarme nei suggerimenti e nei comportamenti delle persone, e fidati del tuo istinto. Non discutere con chiunque di azioni a cui hai partecipato, specialmente con persone legate a quell'azione che potrebbero riportare quei dettagli a galla anche anni dopo (come è successo durante la "Green Scare"). Nessuno di questi consigli è una garanzia, ma è importante sapere come stabilire culture della sicurezza solide di fronte alla repressione statale.

Dalla zine *Profiles of Provocateurs* (2020) di Kristian Williams:

> Le conclusioni dovrebbero essere di buon senso: Conosci le persone con cui fai lavoro politico. Più il lavoro è rischioso, meglio devi conoscerle. Sii realistico sulle tue capacità, esperienza, comprensione e limiti — e anche quelli delle persone con cui lavori. Usa il tuo giudizio per decidere che tipo di lavoro intraprendere, quali tattiche adottare e il livello di rischio da accettare. Non farti intimidire, far sentire in colpa o provocare a fare qualcosa che ti sembra una cattiva idea. E non sottovalutare se qualcosa ti sembra sbagliato.

In *Confidence. Courage. Connection. Trust.*, gli autrici condividono questa esperienza dal cosiddetto Canada riguardo l'adattamento alla cultura della sicurezza:

> In una campagna contro un oleodotto dove vivo, volevamo mettere l'accento su azioni dirette di massa contro infrastrutture petrolifere. Abbiamo deciso che i rischi nelle prime fasi della campagna — dedicate a sensibilizzazione e ricerca — erano molto bassi e che potevamo coinvolgere molte persone in modo sicuro, condividendo liberamente le informazioni su qualunque piattaforma. Quando abbiamo iniziato a pianificare proteste simboliche, questa considerazione non è cambiata molto, ma nel momento in cui abbiamo cominciato a pianificare blocchi stradali o picchetti a una stazione di polizia, l'elemento sorpresa è diventato più importante. Indipendentemente dalle accuse penali possibili, le nostre azioni sarebbero state meno efficaci se fossero state anticipate. Così abbiamo smesso di usare mezzi pubblici o facilmente sorvegliabili per comunicare, chiedendo che i dettagli fossero condivisi solo con persone fidate e partecipanti.
>
> Poco dopo, è stato formato un apparato di polizia nazionale chiamato Joint Intelligence Group (JIG) per difendere gli oleodotti,

> coinvolgendo diversi livelli di polizia e servizi di intelligence. I JIG e simili configurazioni rappresentano una minaccia specifica per ogni tipo di lotta, perché dedicano risorse enormi per interrompere l'organizzazione. Quindi, pur senza cambiare le azioni, abbiamo rivisto la valutazione del rischio e deciso di isolare gli organizzatori da possibili accuse di cospirazione, pianificando in un gruppo piccolo e opaco. Abbiamo potuto invitare a partecipare solo persone di cui ci fidavamo, e abbiamo adottato misure per costruire quella fiducia, come controlli sull'identità reciproci. Non abbiamo più pianificato azioni apertamente nel più ampio network interessato all'educazione e alla sensibilizzazione. Questo cambiamento ha significato che, quando abbiamo iniziato a chiudere infrastrutture critiche, abbiamo solo dovuto scalare da questo nodo organizzativo, incoraggiando altri gruppi a organizzarsi in modo simile, coordinandosi tramite un incontro di rappresentanti di gruppi certificati per assumere ruoli diversi.

Consigli dal *Security and Counter-Surveillance Manual* di Zig Zag (2009):

- Stabilisci linee guida di sicurezza adeguate al livello di attività del tuo gruppo. Nessuna collaborazione con polizia o agenzie di intelligence è un buon punto di partenza. Nessuna discussione di attività illegali in riunioni o spazi pubblici. Tieni il controllo di chi ha accesso a chiavi, file, fondi, attrezzature ecc., affidandoli solo a membri di fiducia.
- Fai copie di file/informazioni importanti e conservale in posti sicuri e segreti. Crea un gruppo di membri fidati a cui altri possano rivolgersi per questioni di sicurezza, infiltrazioni, informatori ecc.
- Affronta apertamente e direttamente forme e contenuti di ciò che chiunque dice o fa, che si tratti di un sospetto agente, di una persona con problemi emotivi o ingenua.
- Stai attento ad agenti provocatori ed elementi criminali che spingono per azioni illegali rischiose e che potrebbero anche avere armi o risorse da condividere. Molti gruppi negli anni '60 e '70 hanno chiaramente compromesso principi fondamentali pur di accogliere questo tipo di infiltrato.
- Non accettare come fatti tutto ciò che senti o leggi, verifica sempre la fonte prima di agire.
- Non diffondere voci dannose sugli altri; parla con amici fidati o membri responsabili di interventi segreti. Evita il pettegolezzo, soprattutto tramite telecomunicazioni.
- Controlla e ricontrolla che gli accorgimenti per alloggi, trasporti, sale riunioni non siano stati cancellati o modificati da altri.
- Documenta ogni forma di molestia, furto, aggressione, perquisizione, arresto, sorveglianza, tentativi di reclutamento di informatori per individuare schemi e obiettivi. Questi dati possono servire per denunce e difese legali.
- NON parlare con polizia o agenti di intelligence. NON lasciarli entrare in case senza mandato. Cerca di fotografare gli agenti coinvolti. Se membri ingenui parlano con polizia o agenti, spiegagli i rischi di queste conversazioni.
- Avvisa altri se aumentano molestie di polizia o intelligence, organizza riunioni, comunicati stampa ecc., così da rendere la repressione più visibile e limitarla.
- Prepara il gruppo a continuare a organizzarsi se i/le leader vengono arrestati, condividendo conoscenze, abilità e contatti pubblici.

Consigli da *What Is Security Culture?* di CrimethInc:

- Quando pianifichi un'azione, stabilisci il livello di sicurezza appropriato e agisci di conseguenza.
- Impara a valutare i rischi di un'attività o situazione e come gestirli, per evitare guai e per non sprecare energie in misure di sicurezza inutili o eccessive. Ricorda che un'azione può avere aspetti diversi con livelli di sicurezza differenti: tienili separati. Esempio di sistema di classificazione per i livelli di sicurezza:
- Solo chi partecipa direttamente all'azione ne è a conoscenza.
- Anche persone di supporto fidate sono informate, ma il gruppo decide insieme chi sono.
- È accettabile che il gruppo inviti persone che potrebbero non partecipare — cioè, persone esterne al gruppo possono sapere dell'azione, ma devono comunque mantenerla segreta.
- Il gruppo non stabilisce una lista rigida di invitati: I partecipanti sono liberi di invitare altre persone e incoraggiati a fare lo stesso, ma si sottolinea che la conoscenza dell'azione deve restare tra persone fidate, capaci di mantenere segreti.
- "Voci" sull'azione possono circolare ampiamente nella comunità, ma le identità di coloro che organizzano devono restare segrete.
- L'azione viene annunciata pubblicamente, ma con un certo grado di discrezione, per non allertare troppo rapidamente le autorità meno attente.
- L'azione è totalmente pubblica e trasparente in ogni aspetto.

Suggerimenti aggiuntivi:

- Non parlare mai del tuo coinvolgimento o di quello di altri in attività che potrebbero essere criminalizzate. Non parlare nemmeno dell'interesse di altri per attività del genere.
- Non mettere a rischio inutilmente te stesso o altri.
- Mai consegnare nessuno alla polizia.
- Non interferire né denunciare le azioni di altri.
- Non permettere mai a nessun di costringerti a partecipare a un'azione con cui non ti senti a tuo agio.
- Rimani calmo, centrato e non farti prendere dal panico.
- Informati su pratiche radicali di cura di sé e collettiva.
- Stabilisci un sostegno culturale attraverso preghiere e cerimonie (se coerente con il tuo contesto).
- Il tuo telefono è un poliziotto. Se le persone vogliono filmare un'azione, ricorda loro di riprendere la polizia, non gli amici. Intervieni se necessario.
- Privilegia gli incontri faccia a faccia in spazi sicuri.
- Adotta e rendi trasparenti i processi di verifica e segnalazione (vouching).
- Attiva la crittografia completa del disco sui tuoi dispositivi.
- Disattiva lo sblocco tramite impronta digitale o Face ID.
- Usa servizi o software che offrano crittografia end-to-end per messaggi, chiamate vocali e videochiamate.
- Vesti in modo anonimo e sicuro, con abiti neutri e coprendo eventuali caratteristiche identificative (capelli, tatuaggi, ecc.). [NDT anche il tuo modo di camminare e postura possono facilitare l'identificazione, metti un rialzo o un sassetto in una scarpa]
- Rimuovi i metadati dalle foto, sfoca volti e qualsiasi elemento identificabile. Distruggi

le foto originali.
- Presta attenzione a comportamenti abusanti.
- Fai attenzione all'uso di sostanze.
- Costruisci la fiducia attraverso l'esperienza.
- Sii sempre diffidente verso chi incita alla violenza all'interno di gruppi pubblici: presta attenzione ai segnali d'allarme nei suggerimenti o nei comportamenti delle persone.

Consigli per azioni clandestine o ad alto rischio:

- Usa un telefono usa e getta (burner) prepagato. [NDT: anche i burner ad oggi possono essere tracciati, fai attenzione]
- Non lasciare tracce: carte di credito, carte carburante e chiamate da cellulare lasciano un registro dei tuoi spostamenti, acquisti e contatti.
- Tieni presente l'esistenza dei sistemi di lettura automatica delle targhe (ALPR) quando pianifichi i percorsi di trasporto.
- Fai attenzione ai metodi di pagamento o alle tessere per il trasporto pubblico che possono essere collegati alla tua identità.
- Fai attenzione a ciò che la tua spazzatura potrebbe rivelare su di te. Se devi distruggere oggetti fisici (documenti, vestiti, ecc.), fallo in un luogo privato noto solo a te.
- Crea una cellula: mantieni un gruppo ristretto e non allargare il cerchio.
- Non collegare cellule diverse tra loro.
- Se agisci in solitaria ("lupo solitario"), non vantartene (nemmeno con amici intimi o familiari) e fai attenzione a eventuali schemi ricorrenti che potrebbero facilitare l'identificazione da parte degli investigatori.
- Se vengono diffusi manifesti o comunicati: Usa una VPN o il sistema Tor su una rete pubblica (fai attenzione alla presenza di telecamere di sorveglianza) e una email temporanea (burner) fornita da un servizio criptato. Scrivi in modo semplice, utilizzando un linguaggio che non ricalchi quello che usi normalmente nei tuoi testi o conversazioni quotidiane. Non inviare allegati come foto senza aver prima verificato che i metadati siano stati eliminati.
- Non esistono garanzie assolute che queste comunicazioni non possano essere tracciate, per questo motivo alcuni gruppi scelgono di non rilasciare dichiarazioni pubbliche.
- Se lasci un messaggio con spray o graffiti, scrivi da destra verso sinistra o usa la mano non dominante, poiché gli stili di scrittura sono stati usati per collegare persone ad azioni specifiche.
- Quando si costruiscono o si producono dispositivi ad alto rischio, crea una "stanza pulita" temporanea, ad esempio affittando una stanza d'hotel in contanti o utilizzando uno spazio sicuro dove montare una tenda nuova. Indossa una tuta usa e getta in Teflon (hazmat o da imbianchino) con copriscarpe e guanti (guanti in nitrile all'interno di altri guanti, poiché il nitrile può trattenere impronte e DNA). Copri completamente i capelli e indossa una maschera. Pulisci accuratamente tutti i dispositivi con alcool isopropilico e riponili in due buste sigillate (la busta esterna dev'essere usata solo per il trasporto e poi distrutta). Tutti gli oggetti utilizzati nella produzione devono essere distrutti e smaltiti.

Fonti: *What is Security Culture* di CrimethInc. (2009), digitaldefense.noblogs.org, *Confidence. Courage. Connection. Trust*., e Electronic Frontier Foundation.

CAPITOLO NOVE
Interrelazionalità: Una solidarietà decoloniale

La logica della solidarietà è, alla base, un calcolo della forza dei numeri in opposizione ad una forza schiacciante. Le controversie di solito non risiedono tanto nello scopo, quanto nel modo in cui coloro che compongono il numero vengono gestiti o controllati. Nella politica di sinistra, questo è implicito quando si invoca il *Potere del Popolo*.

La solidarietà si manifesta in tutto, dai manifestanti che tengono cartelli, alla distribuzione di striscioni, agli scioperi dei portuali, al blocco delle autostrade, alle alleanze formali, alla condivisione di risorse, agli incendi di macchinari industriali, alle vendite di dolci vegani, alle vetrine di un programma cristiano antiabortista distrutte, alle armi portate in prima linea nel buio e molto altro. "Solidarietà significa azione" è un succinto aforisma anarchico.

Il principio del mutuo soccorso afferma: *solidarietà, non carità* (solidarity not charity), che si traduce nel lottare fianco a fianco e sostenersi a vicenda (costruendo e approfondendo relazioni) piuttosto che perpetuare dipendenze materiali (elemosine, ecc.) e gerarchie. In modo superlativo, la solidarietà non è una transazione.

La solidarietà può assumere molteplici significati, soprattutto quando si tratta di una risposta di emergenza a una situazione di crisi lontana. La solidarietà espressa simbolicamente può apparire altrettanto efficace del sostegno materiale, in particolare per coloro che sono stati catturati e trattenuti dallo Stato. Quando la solidarietà parla da conforto: "Non sei solx nella tua lotta".

Sebbene ci sia molto da dire su questo argomento, la mia attenzione si concentra qui su due distinte correnti che compongono le architetture dell'attivismo della solidarietà: *l'internazionalismo* e *l'intersezionalità* (per un antagonismo contro l'alleanza, vedi *Accomplices Not Allies: Abolishing the Ally Industrial Complex*).

Sono sempre titubante nell'usare il termine "decoloniale", poiché è stato cooptato e trasformato in un simbolo politico e di stile di vita (ne parleremo più approfonditamente nel capitolo "Sradicare il colonialismo"). Mi assumo il rischio applicandolo qui, con la precisazione che sono certo che la provocazione verrà anche privata del suo intento. Questa è stata una lezione appresa con il termine *complicità* (che era stato previsto) quando abbiamo attaccato il *Complesso Industriale Alleato*. Esito a chiamare questa provocazione solidarietà anticoloniale (il sostituto ovvio), poiché credo che il concetto sia più complesso e meriti maggiore considerazione rispetto a una sua interpretazione negativa (sebbene questa sia una dimensione informativa).

In quanto prodotto dell'Illuminismo e dell'umanesimo, la solidarietà di sinistra non sembra riuscire a sfuggire ai suoi limiti antropocentrici (che gli anarchici verdi sosterrebbero essere una condizione della civiltà, e non avrebbero torto). Nel calcolo dei requisiti per la solidarietà, i popoli indigeni vengono categorizzati di default in aree di interesse

ambientale e il più delle volte presentati, nelle campagne di pubbliche relazioni per lo sviluppo di politiche e programmi di gestione ecologica, come vittime a cui rivolgere un sostegno umano. Di solito, il modo in cui ci qualifichiamo per ricevere supporto e come questo supporto si presenta non è alle nostre condizioni, ma quando inizia il coro è difficile non lasciarsi travolgere dall'entusiasmo: "Ecco cos'è la solidarietà".

Questa dinamica è del tutto evidente quando le organizzazioni che compongono il movimento per la Giustizia Climatica si lanciano in dichiarazioni eccessive con variazioni sul tema di un argomento sviluppato nei rapporti sulle questioni climatiche redatti dalla Banca Mondiale e dall'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura (UNESCO). Il rapporto afferma: "Sebbene rappresentino meno del 5% della popolazione mondiale, i popoli indigeni proteggono l'80% della biodiversità terrestre nelle foreste, nei deserti, nelle praterie e negli ambienti marini in cui vivono da secoli". Questo punto è diventato una lagna di battaglia per mettere al centro i popoli indigeni in diminuzione contro la schiacciante minaccia globale della catastrofe climatica. Ma ciò che sfugge è che, idealmente, i popoli indigeni proteggono l'intera esistenza, non solo le percentuali. Ma anche i popoli indigeni perpetuano e traggono profitto dalla distruzione della Terra. I miti monolitici che dipingono l'identità indigena come virtù sono un bene per le pubbliche relazioni, ma non siamo immuni dal neocolonialismo e dall'avidità. Non è la performance dell'identità indigena a proteggere la natura; è attraverso le profonde responsabilità della varie relazioni sacre con l'esistenza che ci spinge all'azione.

Ridurre i complessi modi di essere e le minacce all'esistenza indigena ad argomentazioni da campagna elettorale, solo per dimostrare di avere i requisiti per la solidarietà e meritare "un posto a tavola", non è solidarietà. È "Il Cambiamento" attraverso il calcolo aritmetico, attraverso una migliore self-marketing, branding e pubblicità. Le politiche di solidarietà racchiuse in questi termini mirano a "mettere al centro", ma si riducono a un paternalistico simbolismo. Il fervente grido di battaglia diventa anche un codice per l'inclusione dei coloni. È essenzialmente una strategia di sopravvivenza aziendale; rimuovere il colonizzatore/capitalista dal "centro", ma non le logiche che ci hanno portato in questo disastro in primo luogo.

L'affermazione che proteggiamo l'80% della biosfera mondiale è diventata una svolta rispetto all'idea coloniale del "fardello dell'uomo bianco", che ha spinto i primi coloni a intraprendere la missione globale suprematista bianca per diffondere la civiltà. Il concetto si basava su una poesia coloniale scritta nel 1899. L'essenza razzista di essa stabiliva la presunta responsabilità degli uomini bianchi di civilizzare il "selvaggio riluttante". La propaganda di questo "fardello" è stata usata per giustificare il colonialismo europeo.

Per gli attivisti neoliberisti per il clima, il sentimento fondamentale del fardello dell'uomo bianco è stato capovolto, trasformandosi nel fardello dei colonizzati; salvare il mondo che il colonizzatori hanno fottuto. Apparentemente sincero, ma la spinta verso un capitalismo verde e un colonialismo di insediamento sostenibile dimostra il pericolo latente di tale compromesso; per realizzare la visione di un futuro basato sull'energia verde, sono necessari un ulteriore colonialismo delle risorse per le terre rare e il colonialismo nucleare. A quanto pare, il futuro green è ancora un futuro di morte per la Madre Terra. Quando gli autori anonimi di Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto (2020) si chiedono: "Perché possiamo immaginare la fine del mondo, ma non la fine del colonialismo?", ci spingono a pensare oltre la miopia ambientalista e a smantellare

i sistemi di dominio e sfruttamento che sostengono la civiltà. Smettiamo di immaginare un futuro di coloni (morti), iniziamo a immaginare e incarnare la liberazione indigena. Non importa che i popoli indigeni siano al centro, inclusi a qualche tavolo, e prendano decisioni se l'agenda è preimpostata, il copione è prescritto, e stiamo solo alimentando forze che stanno uccidendo la Terra. L'alienazione e il sacrificio di terre, popoli ed esseri indigeni lontani è ciò che rappresenta la solidarietà neocoloniale.

Se iniziamo a considerare i "sacrifici necessari" e la "riduzione del danno" di fronte all'ecocidio e al genocidio, abbiamo già perso.

Oltre alle imposizioni liberali e alle istituzioni di alleanza, l'internazionalismo e l'intersezionalità delineano i contorni della solidarietà ecologica e di giustizia sociale nell'ambiente organizzativo "statunitense" odierno.

L'internazionalismo è un principio che promuove una maggiore cooperazione politica o economica tra i movimenti sociali nazionali. Sollecita l'unità al di là dei confini nazionali, politici, culturali, razziali e di classe per promuovere una lotta comune. La risposta degli antimperialisti al nazionalismo è l'internazionalismo tra entità concordi.

Nel significato più convenzionale del termine, l'internazionalismo si basa sull'esistenza di stati sovrani ed entità politiche che competono per posizioni di potere nazionale al loro interno. Anche quando viene slegato da una convenzione così restrittiva, il bagaglio ideologico dei nazionalismi tende a sottolinearne le condizioni e le essenzializzazioni implicite. Poiché le organizzazioni di carattere nazionale hanno i loro dettami o programmi selettivi, di solito si trovano condizioni implicite (programmi occultati). Questi accordi tendono a manovre di pubbliche relazioni di sfruttamento e di tokenizzazione oppure sono palesemente manipolativi e paternalistici. L'omogeneizzazione condizionale dei nostri desideri in "punti di unità" politici smorza le passioni e risucchia lo slancio verso quella che finisce per essere la solidarietà del massimo comune denominatore, o in alcuni ambiti, del dominatore più persuasivo (soprattutto se si segue una metodologia di consenso all'unanimità).

Ci piace sentirci tutti dalla stessa parte contro una minaccia comune, ma cosa succede quando queste minacce si intrecciano con le logiche, e nei termini, di coloro che dichiarano anche alleanza? La decomposizione laterale può lacerare le pulsioni radicali e le pratiche di mutualismo più di quanto il processo di unificazione omogenea possa costruire. Ci sono alcuni (a buon ragione) con cui potremmo non desiderare essere in relazione di vicinanza o alleanza.

La posizione degli internazionalismi può essere esaminata in una serie di gruppi di sinistra come il Revolutionary Communist Party (RCP), il Party for Socialism and Liberation (PSL) , il Democratic Socialists of America (DSA), ecc. e le loro strategie di dichiarare solidarietà con cause celebri come tattica di reclutamento . Senza un sostegno materiale e relazioni significative, queste proclamazioni di solidarietà sono vuote. Sono le consolazioni di "pensieri e preghiere" che contraddistinguono coloro che desiderano essere vicini al fronte in qualsiasi lotta (o il più vicino possibile ai propri privilegi), ma non *troppo*, a meno che non si tratti del loro proprio progetto. Le apparenze di sinistra richiedono un certo livello di manutenzione. La premessa di questa descrizione della solidarietà è rivolta all'allineamento politico in uno sforzo unitario che possa "affrontare l'impero a testa alta". Il che è una

ricetta per l'autoritarismo (come nel caso di un'aspirante avanguardia rivoluzionaria) e per la sconfitta più totale. La storia della sinistra insegna che a volte i fronti uniti sono più facili da distruggere.

In *Complici non alleati* abbiamo affermato che:

> Esiste un desiderio ferocemente incessante di raggiungere la liberazione totale, con la terra e insieme. A un certo punto c'è un "noi", e molto probabilmente dovremo lavorare insieme. Questo significa, come minimo, formulare intese reciproche che non siano del tutto antagoniste, altrimenti potremmo trovarci, con i nostri desideri e le nostre lotte, incompatibili. Ci sono certe intese che potrebbero non essere negoziabili. Ci sono contraddizioni con cui dobbiamo fare i conti e certamente lo faremo alle nostre condizioni. Ma dobbiamo sapere chi ci sostiene, o meglio, dobbiamo chiederci: chi è con noi, al nostro fianco?

Gli internazionalismi indigeni non statali sono stati ampiamente ignorati e, quando sono stati esaminati, la lente attraverso cui sono stati affrontati e studiati è stata offuscata dallo sciovinismo politico e scientifico coloniale.

Questi internazionalismi della e con la Terra vengono appiattiti dagli speculatori antropologici, abbracciati come pan-indigenismo dalla sinistra e articolati come pseudo-sovranità nelle sfere dei burattini neocoloniali che compongono la governance politica tribale. L'ossessione per i trattati e i "diritti derivanti dai trattati" (che affronto in altre sezioni) è anche una preoccupazione degli internazionalismi indigeni, fondati sulle strutture coloniali (politiche, legali, organizzative, sociali, ecc.) che li compongono. Le bandiere che sventolano a Standing Rock rappresentavano una dimostrazione patriottica di internazionalismi tribali "riconosciuti a livello federale", mentre le celebrazioni e la condivisione del cibo attorno ai fuochi sacri rappresentavano i modi diretti in cui le nostre comunità si relazionavano tra loro, diventando *interrelate* attraverso quegli scambi che non richiedevano dichiarazioni burocratiche.

Torneremo sul concetto di interrelazione alla fine della sezione seguente e sulle promesse di solidarietà in altri capitoli; per ora concentriamoci *sull'intersezionalità*.

Oltre l'intersezionalità

Nel 1989, la giurista Kimberlé Crenshaw identificò l'intersezionalità nel suo saggio *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. Sebbene il saggio fosse incentrato su una strategia giuridica riformista, la sua analisi gettò le basi per un ulteriore sviluppo dell'intersezionalità in un "quadro analitico ampiamente adottato per comprendere come gli aspetti dell'identità sociale e politica di una persona si combinino per creare diverse modalità di discriminazione e privilegio". Nella sua analisi originale, Crenshaw affermava:

> Il punto è che le donne nere possono subire discriminazioni in diversi

> modi e che la contraddizione nasce dal presupposto che le loro rivendicazioni di esclusione debbano essere unidirezionali. Si consideri un'analogia con il traffico a un incrocio, che va e viene in tutte e quattro le direzioni. La discriminazione, come il traffico che attraversa un incrocio, può fluire in una direzione e nell'altra. Se un incidente avviene a un incrocio, può essere causato da auto provenienti da qualsiasi direzione e, a volte, da tutte. Allo stesso modo, se una donna nera subisce un danno perché si trova all'incrocio, il suo infortunio potrebbe derivare da discriminazione sessuale o razziale... Inoltre, sembra che porre al centro coloro che sono attualmente emarginati sia il modo più efficace per resistere ai tentativi di compartimentare le esperienze e minare la potenziale azione collettiva.

Nel 1991 Crenshaw ha ampliato l'analisi con un articolo intitolato *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color.* Crenshaw ha fatto riferimento al loro lavoro iniziale e ha affermato:

> Mi baso su queste osservazioni esplorando i vari modi in cui razza e genere si intersecano nel plasmare gli aspetti strutturali, politici e rappresentativi della violenza contro le donne di colore... Devo dire subito che l'intersezionalità non viene qui presentata come una nuova teoria totalizzante dell'identità.

In un contesto di tendenza delle *identity politics* a fondersi in istituzioni isolate, l'intersezionalità è diventata lo strumento predefinito per gli attivisti per la giustizia sociale e ambientale per orientarsi in terreni organizzativi così complessi. Molto spesso, tendenze autoritarie incontrollate replicano gerarchie di oppressione e le mettono in scena in quelle che sono state spesso descritte come "Olimpiadi dell'oppressione". Le narrazioni contrastanti su chi è più oppresso (e quindi stabilisce i termini per la liberazione) sono state per lo più attenuate dai modi sinceri in cui l'intersezionalità è stata coinvolta, in particolare come interventi negli spazi pesantemente impantanati nelle politiche che riducono tutto alla lotta di classe.

I limiti dell'intersezionalità non risiedono nell'applicazione delle critiche dei conservatori a immaginarie gerarchie di vittimismo, ma nel complesso sistema della sinistra e delle identity politics (che tipicamente evocano rancore sia da sinistra che da destra).

Sebbene l'intersezionalità sia uno strumento di supporto per affrontare i modi multistrato e complessi in cui siamo soggiogati dalle forze dominanti, la competizione tra centralizzazione e decentramento continua a riprodurre gerarchie micro-aggressive. Questa dinamica si amplifica fino all'apice, in particolare con le economie basate sull'attenzione dei social media che commerciano il capitale sociale delle politiche identitarie.

Nel 2011, mentre il movimento Occupy – un movimento di massa di accampamenti di protesta contro il capitalismo globale – era al suo apice, diverse "occupazioni" furono sfidate dagli organizzatori indigeni ad abbandonare il termine "occupare" e a usare invece "decolonizzare". Questo tema è stato affrontato in "Decolonization is not a metaphor" (Tuck & Yang, in *Decolonization: Indigeneity, Education, & Society 1*, no. 1, Ohio State University,

2012):

> ...per molti indigeni, *Occupy* è un'altra rioccupazione da parte dei coloni di terre rubate. La retorica del movimento si basa su presupposti problematici in materia di giustizia sociale ed è un esempio lampante dell'incommensurabilità tra "ri/occupare" e "decolonizzare" come agende politiche. La ricerca dei diritti dei lavoratori (e del diritto al lavoro) e dei diritti delle minoranze in un contesto coloniale può apparire anticapitalista, ma è comunque in gran parte pro-coloniale. In altre parole, l'ideale della "redistribuzione della ricchezza" maschera quanto di quella ricchezza sia terra, terra nativa.

Il conflitto si manifestò in tutta la sua evidenza nelle terre occupate dagli Ohlone della cosiddetta Oakland, in California (come documentato anche da Tuck e Yang nel loro saggio), quando gli occupanti consolidati si mostrarono ostili alle proposte delle popolazioni indigene della zona. Le argomentazioni prevalenti all'assemblea generale sostenevano che un'azione del genere avrebbe alienato Occupy Oakland dal movimento più ampio. Morning Star Gali, un'organizzatrice indigena locale di lunga data, ha dichiarato in un'intervista: "È nauseante sentire la parola 'occupare' ripetutamente. Dobbiamo occupare questo, dobbiamo occupare quello. È il linguaggio coloniale moderno". Per i suoi sforzi, Morning Star è stata calunniata e accusata di essere un'infiltrata da coloro che si rifiutavano di abbandonare il *brand*. Mentre Occupy ha avuto le sue difficoltà di crescita e alla fine ha cambiato idea, la solidarietà espressa è stata strettamente riservata alle tendenze popolari. L'intersezionalità apparentemente ha dei limiti quando l'intersezione si trova su terre rubate.

Nel 2020, mentre le comunità nere si ribellavano all'omicidio di George Floyd da parte della polizia razzista – mentre i distretti di polizia bruciavano e le aziende venivano saccheggiate – molti trovavano solidarietà nella rabbia indignata contro la violenza dello Stato. Tra la privatizzazione del movimento Black Lives Matter, la repressione del movimento, le tattiche conflittuali e i progressisti che si commiseravano con i poliziotti (inginocchiandosi, pregando, ecc.), la solidarietà espressa si è fatta tesa. Ci sono state anche cooptazioni del momento, tra cui "Native Lives Matter" e le relative narrazioni in competizione su chi fosse stato maggiormente vittimizzato dallo Stato. Queste argomentazioni marginali hanno oscurato le lotte condivise (principalmente come scuse per l'inazione) e non hanno riconosciuto che il terrorismo poliziesco in corso che le nostre comunità affrontano ha origine dagli stessi sistemi di oppressione.

La polizia e le politiche securitarie (policing) esistono per sostenere e far rispettare lo stato di diritto coloniale. L'istituzione della polizia, che è intrisa di una storia di supremazia bianca, è stata al servizio solo di coloro che cercano di profanare e sfruttare la terra e l'acqua sacre. La polizia uccide e i giudici imprigionano impunemente le persone di colore, proteggono le aziende mentre commettono atti di genocidio culturale ed ecocidio. I poliziotti stringono la mano agli "occupanti" armati della milizia bianca e sparano proiettili di gomma, gas lacrimogeni, granate stordenti e arrestano i difensori dell'acqua e della terra.

Secondo Victor E. Kappeler, professore presso la Eastern Kentucky University, nel suo

saggio *A Brief History of Slavery and the Origins of American Policing*:

> I coloni del New England nominarono agenti di polizia indiani per sorvegliare i nativi americani (National Constable Association, 1995), la polizia di St. Louis fu fondata per proteggere i residenti dai nativi americani in quella città di frontiera e molti dipartimenti di polizia del sud nacquero come pattuglie per la sorveglianza degli schiavi. Nel 1704, la colonia della Carolina istituì la prima *slave patrol* della nazione. Le pattuglie per la sorveglianza degli schiavi contribuirono a mantenere l'ordine economico e ad aiutare i ricchi proprietari terrieri a recuperare e punire gli schiavi, che erano essenzialmente considerati proprietà privata.

Oltre ad appellarsi ad un sistema radicato nel genocidio e nella schiavitù affinché riconosca che *le nostre vite contano,* le nostre comunità e i nostri movimenti possono imparare gli uni dagli altri e costruire insieme modi duraturi per difendere noi stessi, i nostri vicini, le nostre terre e per risolvere i problemi che affrontiamo in modi più giusti e sani. Invece di protestare ritualmente e marciare in cerchio o inginocchiarsi con i poliziotti, significa cogliere l'opportunità di impegnarci o approfondire le relazioni che abbiamo.

Nel 2016, Frank B. Wilderson III ha scritto un saggio intitolato *Afro-pessimism and the End of Redemption*, in cui mette a confronto due poeti, uno indigeno e uno nero, in una battaglia intellettuale che dovrebbe fornire la prova che l'essere neri è la penultima esistenza oppressa. Wilderson dichiara che l'omicidio di Oscar Grant, un uomo di colore di 22 anni ucciso dalla polizia della Bay Area Rapid Transit [la polizia ferroviaria] il giorno di Capodanno del 2009, è stato peggio del massacro di Sand Creek, in cui centinaia di Cheyenne e Arapaho furono uccisi dal Terzo Cavalleria del Colorado nel 1864; due terzi erano donne e bambini con feti umani e genitali maschili e femminili asportati e indossati dai soldati come "trofei". Per qualche motivo non identificato, Wilderson scelse Simon Ortiz come poeta campione per rappresentare l'oppressione indigena. Come afferma chiaramente Wilderson, "La società civile... non vuole la terra dei neri (come invece la vuole dai nativi americani), né il consenso dei neri (come invece lo vuole dai lavoratori), vuole qualcosa di più fondamentale: la conferma dell'esistenza umana", o quella che lui definisce l'irrimediabile morte sociale dei neri.

Rifiuta classismo, colonizzazione e lotte di genere: "...la contrapposizione non è tra lavoratori e padroni, non tra coloni e nativi, non tra queer ed eterosessuali, ma tra chi vive e chi muore".

Se qui ci fosse un'intersezione, Wilderson, come molti che sostengono una politica di vittimismo estremo, ha scelto di superarla. Ci sono punti sollevati dagli afro-pessimisti che risuonano con forza, in particolare riguardo alla redenzione, ma la solidarietà non può essere immaginata e proiettata al di fuori dei confini del mondo accademico più di quanto possa essere pronunciata e imposta dal nulla. Le relazioni sociali basate sulle identity politics tendono a progetti di inclusione multiculturale nelle strutture di potere che compongono lo Stato. È difficile immaginare fin dove possiamo arrivare quando ci concentriamo su quanto abbiamo sofferto e discutiamo per determinare chi ha sofferto di più. Quale premio attende coloro che vengono dichiarati "vincitori", soprattutto quando è già chiaro chi e cosa attaccare? La solidarietà non può essere imposta attraverso

competizioni inventate dai teorici sociali.

Va anche notato che la documentazione del massacro di Sand Creek è stata discussa dal noto anarchico Bob Black in un saggio da lui scritto intitolato *Up Sand Creek Without a Paddle*. Black seleziona un saggio del controverso accademico Ward Churchill dal suo libro *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of the American Indian* (1992). Black afferma: "Se i non-indiani americani sono coinvolti in un genocidio, non sono molto bravi a farlo". Contesta le narrazioni di Churchill sul genocidio indigeno come esagerate e condivide la definizione di genocidio delle Nazioni Unite come prova. Black afferma con nonchalance che lo scalping (fare lo scalpo) sia "un'invenzione indiana" (una nozione smentita) e procede ad attaccare Churchill affermando che la violenza tra indigeni si è verificata prima della colonizzazione. Le argomentazioni di Black rigurgitano l'apologia nazionalista dei coloni del "selvaggio precoloniale". Questo tropo pericolosamente disumanizzante è stato utilizzato fin dall'invasione per giustificare il dominio dei coloni e il violento processo di civilizzazione.

Mentre Wilderson usa il massacro di Sand Creek per contrastare la "maggiore" violenza che affligge l'esistenza nera, Bob Black ripete a pappagallo i coloni nazionalisti per attaccare l'identità di Churchill e le sue dubbie amicizie. Non c'è assolutamente alcun punto critico rilevante utilizzato dagli accademici per litigare semanticamente sul massacro dei popoli indigeni, giusto l'ostentazione intellettuale.

Per essere chiari, l'anti-blackness perpetuata nelle comunità indigene non ha assolutamente alcuna difesa. Le manipolazioni storiche (il Trattato di Dover, le "Cinque Tribù Civilizzate", il Blood Quantum, i Buffalo Soldiers e oltre) che hanno contrapposto i popoli indigeni rapiti dall'Africa a coloro le cui terre sono state/sono invase e saccheggiate per ulteriore sfruttamento e occupazione sono un terreno ben documentato. Esistono anche eredità condivise molto più profonde della resistenza anticoloniale e anti-schiavitù (come quella di Souanaffe Tustenukke e le guerre Seminole dal 1817 al 1858), che non dovrebbero morire come artefatti sociologici accademizzati, ma dovrebbero informare e dare respiro allo spirito vivo – incarnato nelle affermazioni afro-indigene – dell'anticolonialismo odierno.

Rompere con le alfabetizzazioni coloniali e le restrizioni politiche significa affermare nuovi/vecchi vocabolari con cui possiamo interagire in questo mondo, insieme. Non si tratta semplicemente di un progetto semantico per decostruire i termini che stabiliscono i contenitori politici per il nostro modo di interagire in questo mondo; è un progetto che mira a scoprire come possiamo essere parenti migliori gli uni per gli altri, della Terra e di tutti gli esseri.

Affermo che il termine *interrelazionalità* considera queste dimensioni, mentre l'*intersezionalità* è antropocentrica (si occupa delle relazioni di potere sociale tra gli esseri umani) e l'*internazionalismo* è troppo carico del bagaglio politico derivante dai conflitti tra idee del vecchio mondo e ideologie e dottrine del nuovo mondo. Questo non significa sminuire la brillantezza e la genealogia dell'intersezionalità da parte del femminismo nero, ma offrire un'estensione delle sue considerazioni al di là delle politiche coloniali (identitarie) basate sul genere.

L'interrelazionalità è libera da tali dilemmi perché si basa sulla costruzione e la demolizione

di relazioni spaziali e temporali dirette.

In generale, non importa quale termine venga usato, e non intendo che questo sia un altro strumento nella cassetta degli attrezzi degli attivisti per una trasformazione sociale progressista. Il mio interesse per questi termini non riguarda le loro promesse, ma i loro limiti. Non siamo solo nazioni e sette/sezioni, quindi perché attribuire tali limiti ai modi in cui possiamo connetterci, condividere e attaccare?

I popoli indigeni hanno a lungo utilizzato altri termini profondamente inclusivi per questa dinamica. Ad esempio, i Diné usano ké', che indica la nostra relazionalità con tutto l'esistente, mentre la visione del mondo Lakota dell'interconnessione è espressa come mitákuye oyás'iŋ, e così via.

L'interrelazionalità apre uno spazio più ampio per affrontare relazioni che vanno oltre le società umane, spingendoci a considerare in modo significativo gli esseri non umani, gli spiriti e Madre Terra. In altre parole: ***il sacro non risiede nelle intersezioni tra il dominio politico e lo sfruttamento umano, ma si esprime nella e attraverso la nostra relazionalità con l'esistenza***. La questione della terra e della colonialità emerge inevitabilmente quando si riflette sull'appartenenza a terre rubate insieme a persone di colore non indigene e a persone di colore. A volte sembra una contesa, poiché gran parte del pensiero è in risposta a imposizioni e termini coloniali. Gli insegnamenti dei miei anziani offrono una risposta semplice: "Hai il consenso della terra? Hai il consenso del popolo della terra? Se no, come lo stabilisci?". Come si stabilisce la parentela?

Non si tratta solo di una politica di nemici comuni e di unità di sinistra; è un recupero antipolitico di chi e come siamo, gli uni con gli altri e con l'esistenza, in questo mondo.

L'interrelazionalità ci spinge a rivolgere la nostra solidarietà verso l'interno, ad affrontare direttamente come siamo e come non ci relazioniamo in armonia con l'esistenza. Significa che dobbiamo anche affrontare e confrontarci con il modo in cui la nostra conoscenza culturale è stata manipolata e usata come arma contro i nostri parenti. I modi in cui siamo stati avvelenati dal patriarcato cis-eterosessuale, dall'abilismo e dalla supremazia bianca che costituiscono la macchina progressista della civiltà. Se non accogliamo nuovamente nelle nostre cerchie i nostri parenti che hanno affrontato l'intensità della violenza coloniale, religiosa e di genere, non saremo mai completi, il che significa che non potremo mai guarire completamente.

Ciò richiede anche una riflessione più approfondita sul concetto di nazioni indigene (che approfondirò in altre sezioni). Nel suo libro *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance* (2020) Leanne Betasamosake Simpson, studiosa e attivista indigena, stabilisce la distinzione tra stati-nazione e nazionalità indigena per rompere con tali trappole politiche. Per Simpson, la nazionalità è articolata come "un radicale e completo ribaltamento delle formazioni politiche dello stato-nazione".

Mentre la "confederazione" e le wampum a due file degli Haudenosaunee dimostrano come gli accordi indigeni (che alcuni chiamano anche trattati) esistessero prima di quelli stipulati con carta e penna, gli Haudenosaunee contestarono il modo in cui i coloni invasori proponevano di relazionarsi come "Padre" e "Figlio", proponendo invece di tessere (non scrivere) una storia del loro accordo che avrebbe portato avanti tre principi: "amicizia,

pace e per sempre". Gli Haudenosaunee hanno preso in considerazione le relazioni che vanno oltre i termini dei coloni bianchi che cercavano di imporre la loro volontà politica e le loro ideologie.

La solidarietà *con* il sacro significa riportare gli esseri umani nel cerchio dell'esistenza, in modo che le nostre responsabilità condivise trascendano i vicoli ciechi delle preoccupazioni politiche. Quando proclamiamo la liberazione, proclamiamo anche il decentramento dell'umanità.

Questo non significa che non entreremo in conflitto apertamente. Non è nemmeno un grido di omogeneità o la vuota dicotomia tra collettivismo e individualismo (non tutti vogliono o dovrebbero lavorare insieme). L'interrelazionalità crea un punto di connessione che offre l'opportunità di accordo e disaccordo (e di partecipazione e ritiro). Queste soluzioni possono offrire lo spazio necessario affinché la responsabilità individuale (accountability) e collettiva (responsability) vengano assunte quando viene perpetrato un danno dentro o all'esterno della comunità. Lo spazio che si apre con questo tipo di relazionalità significativa è lo spazio in cui avviene la guarigione. Ciò significa possibilità di riconciliazione *attraverso* e *con* (piuttosto che una riconciliazione *di*). Possiamo riconciliare le azioni sbagliate del nostro passato e del nostro presente (una possibilità di trasformazione temporale) ripristinando (o costruendo) le nostre relazioni.

Possibilità di una giustizia trasformativa

La soluzione statale al problema MMIWG2ST (Missing and Murdered Indigenous Women, Girls, and Trans, and Two-Spirit Folks), proposta da politici fantoccio come Deb Haaland – Segretario degli Interni sotto Joe Biden al momento in cui scrivo – è più violenza coloniale e persone in gabbia. Non è un caso che le sue proposte politiche richiedano tutte un'ulteriore attività di polizia e persecuzione delle comunità indigene, mentre il suo dipartimento sanziona e promuove gli attacchi coloniali per il consumo di risorse in luoghi come Willow Bend, Thacker Pass e Oak Flat. Affinché la macchina della democrazia progressista occidentale funzioni, la Terra e l'esistenza indigena devono essere consumate.

Non dobbiamo accettare i modi in cui i colonizzatori hanno riorganizzato la società. Non dobbiamo accettare la schiavitù corporativa delle prigioni private. Non dobbiamo accettare che forze di polizia militarizzate occupino le nostre comunità, uccidano i nostri familiari e proteggano gli interessi corporativi/capitalisti. Poiché lo Stato non renderà giustizia al nostro popolo, dobbiamo assicurarci di essere organizzati per rispondere direttamente a problemi seri e affrontarne le cause profonde. Che sia dovuto allo status di clandestini, a storie di violenza e incarcerazione da parte della polizia, a mandati di cattura pendenti, ecc., molte comunità hanno istituito alternative (per lo più informali) al chiamare la polizia. Esiste una correlazione inesplorata, ma evidente, tra comunità forti (che di solito significa semplicemente un numero sufficiente di persone che si conoscono e si prendono cura l'una dell'altra), coesione culturale e il non affidarsi alle forze dell'ordine delle leggi coloniali.

Affrontare e risolvere i conflitti senza l'intervento dello Stato attraverso l'azione diretta non è un terreno sconosciuto, sebbene la maggior parte dei ricordi indigeni di pratiche specifiche sia stata sistematicamente espropriata. Quella che è stata abbracciata (e criticata) come "Giustizia Trasformativa e Riparativa" è una pratica più antica

dell'"America". Secondo alcuni attivisti neocoloniali per la giustizia sociale, la pratica è nuova e in evoluzione, ma i popoli indigeni hanno da tempo sviluppato e praticato metodologie che informano la giustizia basata sulla comunità al di fuori dei perimetri dello Stato. Non abbiamo bisogno del bagaglio dell'organizzazione per la giustizia sociale per vincolarla e gestirla.

La ben documentata pratica Diné dell'Hózhóji Naat'aah o "ripristino della pace" è stata studiata e replicata in tutti i cosiddetti Stati Uniti. La cerimonia, relativamente semplice, è anche formalmente integrata nel codice giudiziario del governo della Nazione Navajo, sebbene venga spesso invocata come alternativa.

In sostanza, la giustizia trasformativa e riparativa sono meccanismi di *accountability, responsibility, e consequence* (quest'ultima spesso omessa) quando un danno viene commesso nelle nostre comunità. In generale, l'elemento *trasformativo* si concentra sulla trasformazione e sulla guarigione della persona che ha causato il danno (che nelle sue migliori applicazioni affronta anche le cause profonde). L'aspetto *riparativo* si concentra sulla persona che ha subito il danno e *ripara* il danno (un processo di guarigione e di ripristino materiale a seconda della violazione). La componente di *conseguenza* è determinata in base alla gravità del danno. Come Diné abbiamo utilizzato questa pratica cerimoniale da tempo immemore. Il processo avviene in gran parte attraverso la preghiera e il dialogo e può coinvolgere più di due sole entità. A volte partecipano anche intere famiglie o altri membri della comunità. Essendo un processo non conflittuale e non coercitivo, n*on vi è in realtà alcuna mediazione* o arbitrato e tutti i partecipanti, incluso il "pacificatore", agiscono come parenti attraverso il ké' (parentela Diné). La cerimonia è tradotta liberamente come "fare pace", ma forse è più appropriato tradurre come *parlare/ripristinare la via dell'armonia*. Parte dell'essenza dell'Hózhóji Naat'aah, e probabilmente l'intera matrice delle cerimonie Diné, è la coesione culturale. Gli impegni di trasformazione e ripristino non sono altrettanto efficaci se le responsabilità e i principi che guidano il processo non vengono rafforzati, soprattutto se il ké' o la relazionalità non sono un elemento fondamentale del processo.

Di tutti i processi di giustizia trasformativa e riparativa a cui ho partecipato, pochi sono stati effettivamente sostenuti e possono essere considerati efficaci. Ho esperienza diretta nella facilitazione, nell'essere dalla parte chiamata a rendere conto e nella parte che chiede conto. Alcune sono state discussioni semplici, altre molto più formali, e altre ancora sono stati processi durati anni (alcuni ancora in corso), ma quelli che hanno funzionato sono stati profondi. La componente più importante in tutti è stata un processo chiaro, guidato da un solido quadro culturale. Ho anche assistito all'uso della giustizia trasformativa e riparativa come arma, con alcuni processi che fornivano copertura per attacchi personali o semplicemente per atteggiamenti conflittuali, e altri che erano puramente punitivi. Non importa quanto solidi riteniamo siano i nostri processi e la nostra prassi, ci sono sfide immense e i risultati spesso non vanno come vorremmo.

Come Leonard Peltier ammonì una volta dalla sua cella in prigione: "Non dobbiamo correre dai colonizzatori affinché risolvano i nostri problemi". Sta a noi ripristinare, adattare, creare, continuare e modificare la giustizia come cerimonia. Queste pratiche ancestrali e le possibilità di ciò che chiamiamo *giustizia trasformativa e riparativa* sono più antiche delle prigioni, della polizia, dei tribunali e delle leggi che stabiliscono l'ordine coloniale.

Questo significa anche impegnarsi in queste pratiche come stile di vita, in modo che, quando queste questioni inevitabilmente divampano e la situazione inizia a precipitare, abbiamo le azioni necessarie per affrontare le minacce. Queste pratiche, inoltre, non precludono l'attacco (poiché a volte la giustizia trasformativa significa esclusione o prendere a calci qualcuno). **Proprio come abbiamo cerimonie per la pace (o per ristabilire l'armonia), abbiamo anche cerimonie per la guerra.**

Questo significa anche affrontare il danno spirituale, che può essere molto profondo e a lungo termine. Le possibilità di una "giustizia trasformativa e riparativa retrospettiva" offrono anche opportunità di guarigione intergenerazionale.

I popoli indigeni hanno ancora punti di riferimento per la vita sociale, senza polizia e prigioni. Le accese richieste per l'abolizione di queste istituzioni coloniali sono anche appelli a ripristinare i nostri modi culturali di affrontare il male nelle nostre comunità. Portare avanti queste pratiche mentre si distrugge lo Stato è anche una forma di solidarietà decoloniale.

TAALA HOOGHAN
OPEN 3 TO 9
PERMACULTURE
WORK SHOP
JUNE 19 & 9

CAPITOLO DIECI
Táala Hooghan: dall'Infoshop all'infrastruttura conflittuale

Nel 2007, sull'onda del movimento anti-globalizzazione, si sviluppò un potente fervore di anticapitalismo e autonomismo. L'entusiasmo per gli spazi autonomi era alto e gli infoshop (centri per la distribuzione d'informazioni e l'organizzazione anarchici) iniziarono a spuntare ovunque. Dopo tre anni di attività con Outta Your Backpack Media (OYBM, il collettivo di volontari nato da Youth of the Peaks), il gruppo decise di aver bisogno di uno spazio proprio per tenere laboratori. Durante uno dei nostri incontri, proposi di abbinare il progetto mediatico a un infoshop. In precedenza, avevo collaborato con infoshop locali in modo limitato e mi ero organizzato con un gruppo di persone per avviarne uno nuovo, che non si concretizzò mai.

Dopo alcuni incontri con altri organizzatori radicali della comunità, OYBM decise di trovare uno spazio e di costruire da lì. Un paio di altri organizzatori coraggiosi si unirono e trovammo un piccolo spazio per la vendita al dettaglio a 850 dollari al mese. Firmammo il contratto di affitto e versammo la caparra. Dopo un mese di pianificazione dello spazio, mio padre propose il nome Táala Hooghan (che si traduce in "Casa dal Tetto Piatto"), un luogo, non lontano dall'attuale insediamento coloniale, di scambio tra comunità indigene di gruppi di discussione, workshop, piccole conferenze e molto altro a Flagstaff. Disse che era un modo per ricollegare le nostre storie, intrecciate con il territorio. Inoltre, la nostra prima sede era proprio accanto al suo ristorante preferito. Creammo un'infrastruttura da cui organizzare le azioni di protesta e attività mediatiche. In un luogo di spazi sacri contesi, questo piccolo Hooghan sviluppò la resistenza.

L'esperienza più influente e istruttiva che ho avuto con l'azione diretta e il mutuo soccorso è stata la complicata vita del Táala Hooghan Infoshop. Mentre fornisco una panoramica della sua fondazione con giovani indigeni militanti nel quarto capitolo, il progetto nacque anche come antagonista agli spazi dominati dagli anarchici bianchi.

Negli ultimi sedici anni il nucleo operativo del collettivo si è alternato, alcuni in buoni rapporti e altri reciprocamente ostili. Quelli di noi che ancora lo mantengono affrontano gli straordinari alti e bassi che accompagnano gli sforzi sordidi di questi spazi marginalizzati. Quello che è iniziato come un centro multimediale per giovani e un infoshop si è trasformato in un'affermazione conflittuale fatta infrastruttura nella cosiddetta Flagstaff, che persiste ancora oggi.

È importante contestualizzare anche i vincoli sociali e spaziali in cui questo progetto ha operato. Flagstaff ha una popolazione di circa 70.000 abitanti e, secondo l'ultimo censimento, il 10% dei residenti è indigeno. Il razzismo anti-indigeno evidenzia la politica generale, sebbene questo piccolo comune ostenti una facciata liberale. Essere anticolonialisti, anticapitalisti e antiautoritari e sfidare i bianchi space invaders ha significato che a volte i nostri collettivi si trovassero ai margini della comunità più ampia. Lo spazio ha dato ai gruppi che vi entravano e uscivano una certa flessibilità nel correre

rischi e sperimentare. Nel periodo di massimo splendore dell'infoshop, abbiamo offerto il tipico menù di eventi e risorse anarchiche, come libri radicali, fanzine e un archivio di fanzine, una biblioteca di prestito, uno spazio per performance (dove abbiamo ospitato moltissimi spettacoli), lab di serigrafie, serate cinema, serate artistiche DIY, creazione di striscioni, giardinaggio, gruppi di discussione, workshop, piccole conferenze e molto altro nel corso degli anni. Migliaia di pasti sono stati serviti a parenti senza tetto e innumerevoli risorse continuano a essere distribuite come sostegno reciproco e solidarietà con chi vive per strada. Offriamo ancora alcuni eventi e la maggior parte di queste risorse, ma molto è cambiato a causa dei nostri riorientamenti nel corso degli anni e in particolare a causa della pandemia di COVID.

Per circa cinque anni il progetto ha prosperato nel mezzo e creando quello che alcuni definirebbero un conflitto "generativo". Ci venne presentata l'opportunità di acquistare l'edificio (il terzo spazio in cui il progetto si è trasferito) e, dopo un'attenta valutazione, tutti i soggetti coinvolti accettarono di fare in modo che accadesse.

A partire dal 2011-2012, il collettivo ha iniziato ad affrontare gravi conflitti comunitari e interpersonali. Quando una volontaria è stata aggredita sessualmente da un membro della comunità (non nello spazio), il collettivo attivo si è mobilitato e ha avviato un feroce processo di supporto per la vittima. Mentre le pratiche di giustizia trasformativa e riparativa erano in corso da mesi, il processo venne minato da coloro che scelsero di favorire il presunto aggressore (in definitiva, il presunto aggressore utilizzò il sistema giudiziario come arma contro i membri del collettivo). La risposta fu immediata e decisa, con minacce dirette all'abuser e la creazione di confini nella comunità, ma il collettivo era estremamente teso e, a causa di una serie di altri problemi personali e attacchi politici, iniziò a sgretolarsi. Chi rimase nel progetto mantenne la sua posizione e mantenne con fermezza i confini contro tutti gli abusanti, mentre gli "alleati" bianchi interferivano e mettevano zizzania dove potevano. All'epoca il collettivo era in conflitto su alcune questioni, ma era concorde sulla serietà con cui affrontava il tema della violenza sessuale. Chiarimmo che non avremmo permesso né supportato abusatori noti e intraprendemmo azioni coerenti con i principi del progetto e con i nostri singoli individui. Gli espellemmo dal nostro spazio e da ogni spazio possibile, e non tollerammo apologisti o attacchi personali.

Le crescenti questioni interpersonali erano pesanti e dolorose da affrontare, amicizie profonde si stavano rompendo e le famiglie venivano distrutte. Nel mezzo di minacce e attacchi personali, il collettivo smise di funzionare. I problemi rimasero in gran parte irrisolti. Fu lasciato in una tempesta di abusi, sfiducia e processi fallimentari.

I giovani di OYBM mantennero lo spazio attivo, ma l'infoshop per lo più rimase chiuso. Un piccolo gruppo di noi portò avanti l'acquisto dell'edificio in mezzo al disordine imperante.

I membri della comunità insoddisfatti della decisione di escludere un abusatore dallo spazio, lanciarono una campagna per indebolire il progetto giovanile diffondendo disinformazione e interferendo con il supporto materiale essenziale. Mentre io e altri ci concentravamo sui sopravvissuti, ci siamo trovati ad affrontare una raffica di ulteriore disinformazione attraverso continui attacchi personali (anche da parte di familiari). Anni di lavoro per sviluppare e implementare processi di giustizia trasformativa e riparativa si sono infranti in un cocktail devastante di violenza interpersonale, abuso di sostanze, paternalismo bianco, imposizioni liberali, accuse incessanti e capri espiatori.

Le conseguenze sono state la fine di progetti a lungo termine, dell'organizzazione della resistenza locale, di amicizie di lunga data, della mia band Blackfire e altro ancora. Quando l'infoshop nacque, il collettivo lo ha proclamato uno "spazio sicuro" finché non è stato chiaro che non potevamo garantire il benessere di nessuno, né fingere che il nostro spazio fosse una zona esente dai sistemi di oppressione esterni. La posizione si è cristallizzata nell'affermazione che l'infoshop fosse uno "spazio minaccioso" per tutti i sistemi di oppressione e i comportamenti oppressivi. Il collettivo invitava chiunque varcasse la soglia, nell'Hooghan istituito attraverso un atto cerimoniale, a sostenersi, a rafforzarsi e guardarsi le spalle a vicenda.

Questa è una dichiarazione che ha segnato il decimo anniversario dell'infoshop:

> Quando abbiamo iniziato in 4th St, le dimensioni del posto ci hanno tenuto tutti dentro e siamo cresciuti molto rapidamente. A volte il nostro collettivo era di due persone, altre volte di sedici, ma abbiamo mantenuto viva la fiamma. Quando ci siamo trasferiti brevemente in centro (11 S. Mikes Pike per un periodo di quattro mesi), le dinamiche sono cambiate perché tutte le persone che consideravano la zona est di Flag "indesiderabile" alla fine hanno varcato la nostra soglia, ma essere radicanti nella parte orientale di Kinłani è dove è sempre stato il nostro cuore.
>
> Siamo al 1704 N 2nd St. da sette anni e, sebbene il collettivo dell'infoshop abbia cessato di esistere nel 2014, il collettivo Outta Your Backpack Media, la forza trainante iniziale dell'infoshop, e un piccolo gruppo di volontari hanno mantenuto viva la fiamma. Abbiamo riorientato l'infoshop come una sorta di infrastruttura conflittuale, e l'abbiamo mantenuto concentrandoci sull'empowerment delle persone indigene e dei loro complici con competenze e risorse per l'azione diretta. Abbiamo continuato a fornire attrezzature essenziali ai parenti senza tetto che vivono per strada, a organizzare concerti di beneficenza, a produrre fanzine e ad aprire le porte alle organizzazioni che necessitano delle risorse che continuiamo a fornire: spazi per incontri, materiali per attività artistiche e di volontariato, la nostra enorme biblioteca e l'archivio di fanzine, e molto, molto altro. Siamo aperti solo quando ne abbiamo voglia e potremmo, a un certo punto, far crescere un altro collettivo, quando sarà il momento giusto. Ma per ora operiamo con la stessa intenzione e grinta di quando abbiamo iniziato e non abbiamo intenzione di fermarci.

Nel periodo di inattività successivo al compostaggio del collettivo (che è il modo migliore che ho per descriverlo), Táala Hooghan si è trasformato. Si sono tenuti eventi selezionati, è stata una base operativa per le azioni e, soprattutto, un rifugio per molti giovani indigeni in fuga da case violente o che semplicemente non avevano un altro posto dove andare. Da quel momento in poi, abbiamo sviluppato il nostro orientamento verso l'idea di infrastruttura conflittuale, un concetto proposto dopo che Aragorn! aveva tenuto un intervento presso il nostro spazio durante un tour di conferenze sulla pratica. Eravamo ancora un infoshop, ma tendevamo più a essere un centro risorse autonomo per l'azione diretta. Questo significava che ci concentravamo su come accrescere la nostra capacità di generare e portare avanti conflitti anticoloniali e antiautoritari.

Nel 2016, dopo l'irruzione a Standing Rock e lo sgombero violento dell'accampamento, molti giovani indigeni radicali della zona tornarono nelle loro case, dove non si sentivano più radicati. Organizzandosi e interagendo all'interno e nei dintorni dello spazio, la loro presenza rinnovò anche gli sforzi per combattere lo Snowbowl. L'infoshop acquisì una nuova vita, giovani indigeni militanti tornarono a gestire lo spazio, portando la loro lotta da Standing Rock a casa per proteggere le terre sacre. Questo accadeva con l'elezione di Trump, quindi il fervore antifascista e anticoloniale era incandescente. Manifestazioni antifasciste si prendevano le strade senza sosta. Culminarono in un raduno antifascista e anticoloniale che attirò l'attenzione del Fusion Center dell'FBI (un programma di intelligence e condivisione di risorse che riunisce autorità statali, tribali e federali per monitorare e affrontare le minacce) con allerte riguardanti "estremismo anarchico a livello statale" che indicavano Táala Hooghan come obiettivo di un agente sotto copertura. Siamo diventati anche uno spazio di organizzazione per i parenti indigeni senza tetto. Un piccolo gruppo proveniente dalla strada si offriva volontario per cucinare e servire i pasti ogni mercoledì (e ogni volta che ne avevano voglia).

Un giorno due Diné senza tetto stavano parlando di organizzare un cerchio della parola per la loro comunità. Chiesi se qualcuno avesse esperienza nell'organizzarne uno, dato che io non ne avevo, e mi risposero: "Proviamoci". Ne sono seguite sessioni intense in cui i parenti hanno parlato del loro trauma e hanno trovato forza nella vulnerabilità e nel bisogno espresso di guarigione. In una sincronicità imprevista, alcuni tirocinanti medici si sono fermati e si sono seduti con il cerchio. Più di cinquanta persone hanno partecipato ogni mercoledì. Molte delle esperienze che hanno condiviso, in particolare riguardo alla violenza di Stato, erano fin troppo familiari. A uno dei cerchi qualcuno ha detto: "Protestiamo contro questo. Alziamoci in piedi e lottiamo per i nostri diritti". Hanno organizzato l'unica manifestazione di parenti indigeni senza tetto di cui io sia a conoscenza. È stata una potente dimostrazione di solidarietà e azione. Sono state organizzate pattuglie in stile Copwatch. Sono stati distribuiti opuscoli con la scritta "Conosci i tuoi diritti". I criminalizzatori dello stato indietreggiavano mentre i nostri parenti per strada si riversavano riprendendosele.

Ci sono stati problemi con i volontari che avevano ricadute, violenze tra le persone per strada e finestre del nostro spazio sfondate da fascisti locali a cui non piaceva vedere tutti quegli "indiani ubriachi" in giro. Alcune finestre sono state anche sfondate dai nostri parenti senza tetto. Abbiamo gestito tutto senza poliziotti. L'Hooghan, come lo chiamavano tutti, era il loro spazio. Si occupavano dell'orto e raccoglievano il cibo e mettevano in comune le carte EBT quando non avevamo fondi sufficienti. Donazioni arrivavano da ogni dove per l'equipaggiamento invernale necessario, sacchi a pelo e altri articoli.

Poi il 2020 è arrivato con la pandemia e Táala Hooghan è passato dall'essere un rifugio per giovani indigeni, un centro per senza tetto, uno spazio di risorse per l'azione diretta, al mutuo aiuto.

Il 14 marzo 2020, ispirato dalle straordinarie mobilitazioni di mutuo soccorso in tutti i cosiddetti Stati Uniti, ho inviato un messaggio a una squadra di street medics locali per sapere cosa si stesse organizzando o se qualcuno fosse interessato ad avviare un progetto locale. Inizialmente risposero solo due persone, ma quella è stata la scintilla di cui avevamo bisogno. Ho chiamato la mia rete e ho contattato un amico di "DC" Mutual Aid, che era già stato organizzato da settimane in risposta alla pandemia. Il quadro di base

per i gruppi di mutuo soccorso in risposta alla pandemia era già stabilito e funzionante, avevamo solo bisogno di un modello da cui attingere, da cui reclutare e costruire. Successe in modo spontaneo e veloce.

Creammo un gruppo sui social media e prima che potessimo aggiungere dettagli, le persone iniziarono a iscriversi. Ci sono voluti alcuni giorni, ma creammo un modulo online per i volontari e le richieste di supporto. Abbiamo preso in prestito il quadro di DC Mutual Aid, creando un hub per coordinare volontari e richieste, un sito di stoccaggio/fornitura e la consegna con i volontari. Abbiamo scandagliato il web alla ricerca dei protocolli migliori, incontrato virtualmente altri gruppi e raccolto informazioni e risorse sufficienti per entrare in azione in sicurezza.

Da allora, Kinłani Mutual Aid (KMA) è cresciuta fino a ospitare numerosi progetti di mutuo soccorso e ha fornito supporto in tutta la regione. Attraverso Indigenous Action, KMA ha contribuito a lanciare una rete nazionale di progetti radicali di mutuo soccorso indigeni chiamata Indigenous Mutual Aid.

Senza l'infrastruttura di Táala Hooghan, non saremmo stati in grado di operare in modo fluido e su larga scala all'inizio della pandemia. Avevamo autoarticolati che consegnavano centinaia di tonnellate di cibo, pallet e pallet di acqua in bottiglia, abbiamo imbottigliato 16.000 disinfettanti per le mani. Il tutto fornendo spazio per sfamare più di cento parenti senza tetto ogni domenica.

Quello che iniziò come un progetto spontaneo per i giovani indigeni e un infoshop si è trasformato in una forza di mutuo soccorso e difesa che continua a portare avanti. Non tutto ciò che riguarda la sua memoria è da celebrare, e sarebbe disonesto dipingerlo come tale. Chi è venuto a organizzarsi nello spazio è consapevole dei suoi limiti e delle sue sfide. Abbiamo tenuto cerimonie lì per affrontare alcune di queste ferite.

Proprio come le nostre medicine più forti sono quelle più amare, a volte le nostre lezioni più grandi sono le nostre cicatrici più profonde.

A questo punto Táala Hooghan è sopravvissuto per 16 anni (un'eternità in mezzo a progetti radicali) come uno spazio fieramente autonomo che ridistribuisce radicalmente le risorse e organizza i conflitti senza fonti di finanziamento formali o costanti. Chiunque venga come volontario è orientato da questo invito: "Qui non ci sono leader, vi invitiamo a prendere l'iniziativa". Alla fine, i panni sporchi vengono lavati e la spazzatura portata fuori.

THE
IS AN ILLEG
SETTLER
COLONY
ON

CAPITOLO UNDICI
Nessuna fedeltà

L'indiano, in quanto membro selvaggio di un'organizzazione tribale, non può sopravvivere, non dovrebbe sopravvivere, alle aggressioni della civiltà, ma la sua redenzione individuale dal paganesimo e dall'ignoranza, la sua trasformazione in quella di un industrioso cittadino americano, è ampiamente possibile.
— Secondo rapporto annuale del Comitato esecutivo dell'Indian Rights Association. (1885)

Non riesco proprio a capire come i popoli indigeni possano continuare a esistere come indigeni se siamo disposti a replicare le logiche del colonialismo...
— Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*

Mi sono rifiutato di partecipare all'elettoralismo coloniale per più di sei interi cicli elettorali nei cosiddetti Stati Uniti. Quando i sostenitori del potere coloniale sentono questo, tendono a dare una serie di risposte esagerate, da "Se non voti non puoi lamentarti" a "Non votando permetti ai cattivi di vincere e prendere decisioni per te". Le ragioni che adduco vengono generalmente accolte con grande disprezzo e una serie di condanne emotive. Il più delle volte, la mia astensione viene sempre percepita come passività e apatia.

Ho preso la decisione di non votare dopo anni di intenso impegno civico. Ogni due anni, la mia band Blackfire riceveva continui inviti a partecipare o organizzare concerti per "invogliare gli elettori a votare", e noi lo facevamo obbligatoriamente. All'epoca eravamo tra i pochissimi gruppi musicali politici indigeni, e fummo persino protagonisti di un breve documentario intitolato "Rez Rock the Vote". Le mie contraddizioni radicali e progressiste erano in piena e grottesca mostra.

Essendo cresciuto con una sana esposizione agli organizzatori di movimenti radicali, inclusi parenti tradizionali Diné che condannavano la partecipazione al *sistema dell'uomo bianco*, nutrivo già un sano scetticismo nei confronti dell'elettoralismo. Molto aveva a che fare con la ricerca di base sul funzionamento del Collegio Elettorale e sulle influenze delle lobby aziendali, ma ero più energico e legato all'entusiasmo per il concetto di diversità di tattiche (ciò che Malcolm X chiamava "Con ogni mezzo"). La mia identità politica si è formata esperienzialmente e quindi c'erano linee di demarcazione tra radicalismo e liberalismo.

Come ho accennato altrove, ho organizzato campagne per l'approvazione di leggi, ho incontrato decine e decine di rappresentanti del Congresso nel corso degli anni e ho persino presentato al loro fianco. Ho collaborato con i consiglieri comunali locali e mi sono battuto a favore e contro le ordinanze. Quindi, mentre alcune delle mie critiche più radicali sono state lasciate sul pavimento della sala di montaggio del documentario sul voto dei Blackfire (che, a sua volta, è stato costruito su anni di sensibilizzazione al voto, campagne

di registrazione, ecc.), le mie giustificazioni per il voto erano ispirate a Thoreau:

> Esprimete tutto il vostro voto, non solo un pezzo di carta, ma tutta la vostra influenza. Una minoranza è impotente quando si conforma a una maggioranza; ma è irresistibile quando si fa sentire con tutto il suo peso. Se l'alternativa è tenere tutti gli uomini giusti in prigione o rinunciare alla guerra e alla schiavitù, lo Stato non esiterà a scegliere.

Discutevo con i critici del voto allora tanto quanto dibatto con chi fa proselitismo elettorale oggi.

Alla fine, le critiche e le azioni radicalmente antistataliste hanno acquisito sempre più senso man mano che ho sperimentato la dilagante cooptazione, la tokenizzazione, la vittimizzazione e il palese sfruttamento politico, in particolare quello perpetrato dal Partito Democratico. Mi ci è voluto del tempo per capire che quando ci si trova tra due mali, ci sono molte più opzioni che schierarsi con quello meno incline a fregarti. La patina di ottimismo scintillante si è affievolita man mano che vedevo in prima persona quanto fossero devastantemente vuote le promesse elettorali. In tutti i cicli elettorali non solo non era cambiato nulla, ma i presunti alleati politici esacerbavano le crisi culturali ed ecologiche. I luoghi sacri continuavano a essere profanati e le miniere di uranio abbandonate. Un parente di Dził Yijiin ammoniva: "Più partecipiamo, più ci usano solo per giustificare la loro autorità politica". Il colonialismo delle risorse era e continua a essere un'iniziativa bipartisan.

Andrew Jackson, settimo presidente degli "Stati Uniti", è stato forse uno dei più noti autori politici di violenza di massa contro i popoli indigeni. Le sue politiche furono etichettate come "democrazia jacksoniana" e, in quanto proprietario di popolazioni africane schiavizzate, si oppose alle politiche volte a mettere al bando la schiavitù. Jackson guidò anni di brutali campagne di invasione da parte dei coloni contro popolazioni indigene come i Creek e i Seminole nelle cosiddette Georgia e Florida. Le sue politiche del Destino Manifesto e dell'Espulsione degli Indiani portarono alla marcia forzata del terrore di 8.000 chilometri nota come il Sentiero delle Lacrime. Decine di migliaia di popolazioni indigene furono sfollate con la forza e molte migliaia assassinate. Jackson è anche celebrato come uno dei primi presidenti a rappresentare il Partito Democratico.

Quanta distanza c'è tra la politica jacksoniana e l'espulsione da parte di Obama di più migranti (principalmente indigeni) di qualsiasi altro presidente "statunitense" nella storia? Che differenza di partito c'è quando Obama ha condotto dieci volte più attacchi aerei (principalmente droni che hanno causato centinaia di vittime) rispetto al suo predecessore repubblicano George W. Bush? È stato Obama a rifiutarsi di intervenire per fermare lo sviluppo dell'oleodotto Dakota Access. È rimasto in silenzio quando le forze di sicurezza statali e private hanno attaccato i Water Protectors con equipaggiamento militare fornito per gentile concessione della sua amministrazione. Ha aspettato fino all'ultimo minuto ed è intervenuto temporaneamente, per poi passare la questione all'amministrazione successiva. Nel contesto dell'imperialismo e del colonialismo statunitensi, i partiti politici sono quasi indistinguibili, perpetuano e sostengono tutti le stesse istituzioni di violenza statale globalizzata e sono tutti alimentati dalle stesse industrie distruttive per la Terra. Quando occasionalmente vengono fatte delle concessioni, di solito si tratta di questioni di bassa posta in gioco che non hanno un impatto significativo sulle infrastrutture

energetiche critiche degli Stati Uniti.

Scrivevo il nome di mia nonna sulla scheda elettorale presidenziale e nei dibattiti sul voto alle elezioni locali, tribali e regionali, ma con il passare degli anni mi sembrava sempre più disonesto. Più studiavo i percorsi militanti del movimento Red Power e più sperimentavo la prigionia dell'inclusione nell'ordine politico, sociale ed economico dei coloni, più non riuscivo a conciliare una partecipazione attiva. Ricordo di essere stato a un incontro di anziani Dził Yijiin e di aver sentito qualcuno supplicare che se tutti i presenti avessero formato un blocco di voto, quello sarebbe stato l'unico modo per ottenere un cambiamento. Ricordo di aver letto la dichiarazione di tacito rifiuto dell'anziano, che se ne andò semplicemente. Si sarebbero sicuramente divertiti se dei liberali indigeni disperati avessero dichiarato audacemente che "il voto è sacro", come cercano di fare oggi. La proposta di allora era altrettanto disonesta di quando Chase Iron-Eyes tentò di trasformare gli accampamenti di Standing Rock in un blocco di voto per la sua fallita candidatura al Congresso. L'autorità coloniale è una forza anti-indigena fondata sulla distruzione del sacro, che sancisce la violenza dei coloni.

Il colono non concederà mai volontariamente giustizia alle condizioni dei popoli indigeni. Se "abbiamo dovuto lottare per ogni diritto che abbiamo", perché lottare per l'inclusione coloniale e per la parità di accesso ai "benefici" della società dei coloni? Perché non lottare per porre fine all'intero loro violento progetto globale? Perché non lottare per la liberazione?

Frederick Douglass affermò in un potente discorso del 1857, incentrato sull'emancipazione degli schiavi nelle Indie occidentali qualche decennio prima, che "il potere non concede nulla senza una richiesta". Sebbene celebrato come riformista, Douglass esaltò la violenza dei popoli schiavizzati contro i loro oppressori coloniali: "I limiti dei tiranni sono prescritti dalla resistenza di coloro che opprimono". Nella sua analisi disperata e sobria, glorificava atti di infanticidio, suicidio e difesa armata di fronte a un futuro di schiavitù:

> ...ogni madre che, come Margaret Garner, affonda un coltello nel seno del suo bambino per salvarlo dall'inferno della nostra schiavitù cristiana, dovrebbe essere considerata e onorata come una benefattrice. Ogni fuggitivo dalla schiavitù che, come il nobile William Thomas a Wilkes Barre, preferisce perire in un fiume rosso dal suo stesso sangue piuttosto che sottomettersi ai cani infernali che lo braccavano e lo uccidevano, dovrebbe essere stimato come un glorioso martire, degno di essere ricordato con gratitudine dal nostro popolo. Il fuggitivo Horace, l'altro giorno a Mechanicsburgh, Ohio, che ha insegnato ai cacciatori di schiavi del Kentucky che era più sicuro arrestare i bianchi che arrestare lui, ha reso un servizio eccellente alla nostra causa.

Pur riconoscendo che una serie di fattori contribuirono alla fine della schiavitù coloniale in India (tra cui le pressioni economiche e pubbliche sul governo britannico), sostenne:

> Tuttavia, una parte del merito del risultato ricade giustamente sugli schiavi stessi. "Sebbene schiavi, erano schiavi ribelli". Trattavano bene loro stessi. Non abbracciavano le loro catene... Non c'è dubbio che la

> paura delle conseguenze, unita alla consapevolezza del male morale della schiavitù, portò alla sua abolizione... L'insurrezione per la libertà tenne i proprietari di piantagioni in un costante stato di allarme e trepidazione. Un esercito permanente era necessario per tenere gli schiavi in catene. Questo stato di fatto non poteva essere privo di peso nel decidere la questione della libertà in questi paesi.

La disperazione e l'ostilità degli Indigeni/Schiavi agitano l'ansia del colonizzatore/schiavista fino a metterli in crisi.

Quando coloro che sono stati espropriati di ogni libertà non hanno più nulla da concedere, cosa resta se non implodere o esplodere? Implorare gli schiavisti/colonizzatori per forme di violenza meno dannose o "più sicure" è pura illusione.

Delusioni indigene per l'inclusione coloniale

Le terre sacre continueranno a essere distrutte per alimentare le macchine coloniali, mentre i nostri cuori e le nostre menti saranno immersi nel patriottismo del loro ordine sociale. Il loro potere non potrà essere pienamente giustificato finché l'esistenza indigena non sarà assimilata o distrutta. L'aspettativa di partecipazione civile non è un'espressione di sovranità o potere indigeno, ma l'integrazione indigena nell'ordine dei coloni, una reificazione dell'autorità dei coloni. Accettare il futuro promesso del progresso dei coloni significa concedere loro l'esistenza per cui i nostri antenati sono morti. Negli spazi contesi dell'esistenza indigena, non c'è più spazio se non si stabilisce la condizione di inclusione nella civiltà o un accordo di civiltà. Allora la porta si apre; c'è un posto a "tavola". L'assimilazione non contesa in questi spazi realizza i loro disegni genocidi ed ecocidi. I nostri antenati non chiedevano di essere dirigenti qualificati dei nuovi fortini; desideravano raderli al suolo.

Sotto l'egemonia del colonialismo d'insediamento, l'elettoralismo è il vicolo cieco dell'autonomia indigena. Non importa per quale partito, per quale singolo politico (e quale sia la sua identità), per quale legge o per quale ordinanza locale si voti: è l'atto di partecipazione attraverso il voto (e il governo) che sancisce l'autorità e il progresso coloniali. Democratici e Repubblicani sono entrambi fedeli gestori dell'autorità coloniale. Il fatto che il coinvolgimento nella teatralità dell'occupazione sia persino dibattuto tra i popoli indigeni è la prova del quasi completo compimento del dominio coloniale. Una maggiore inclusione e interiorizzazione dello Stato non riduce la violenza scatenata dalle sue istituzioni. Questa è una finzione politica che viene alimentata a ogni ciclo elettorale con fantasie da miliardi di dollari spese per la squadra favorita in un monopolio di due partiti. Il capitalismo cerca inclusione e sfruttamento, la supremazia bianca e il patriarcato cis-eterosessuale cercano controllo ed esclusione, e lo Stato mantiene i parametri del dominio (attraverso imposizioni e controlli legali e morali attraverso la polizia, l'esercito, il sistema educativo, i tribunali, ecc.). Queste contraddizioni, che sono alla base delle strutture e delle tecnologie della cosiddetta democrazia americana, costituiscono il generale sciovinismo della civiltà. Sono sia le ragioni della privazione dei diritti che la causa dell'assimilazione; mettono a nudo i poteri che costituiscono e contestualizzano la civiltà moderna. Ciò che si presume sempre attraverso la partecipazione civica è la fedeltà all'ordine civile dominante. Ciò significa che più siamo "emancipati", più siamo assimilati. In termini di esistenza

indigena, per dirla senza mezzi termini: non importa per chi si voti, il colonialismo vince.

++++

Ho scritto il seguente articolo e l'ho pubblicato in formato fanzine nel 2020. Si trattava più che altro di un progetto nato dalle frustrazioni di anni di discussioni con organizzatori indigeni progressisti (principalmente aspiranti accademici) e coloni sulla politica elettorale "statunitense". Mi sono ritrovato a citare costantemente risorse in gran parte scollegate da un'analisi indigena dell'elettoralismo e sono rimasto particolarmente sconcertato dall'uso improprio del termine "riduzione del danno". C'è molto altro da criticare riguardo alle apologie coloniali progressisti e al mantenimento riformista dello Stato, e non vedo l'ora di assistere ad altre agitazioni e dibattiti.

Sebbene non abbia aggiornato l'articolo iniziale per questo libro, ho deciso di affrontare qui parte di una discussione ricorrente. La maggior parte delle reazioni all'articolo seguente è stata: "Se non voti, stai promuovendo l'apatia". Chi non è impegnato a livello civico potrebbe avere più ragioni della mancanza di interesse o dell'indifferenza. Presumere ciò e pretendere una giustificazione è paternalistico e rivela quanto sia instabile l'idea di "democrazia". Regolamentare l'impegno civico attraverso la vergogna e la colpevolizzazione delle vittime è una tattica degradante. Molti di coloro che si rifiutano o non possono votare a causa di sanzioni politiche intraprendono quotidianamente forme significative e straordinarie di azione diretta, ma non dovrebbe essere che il valore delle persone si basi su una qualche misura percepita della loro produttività civica o attivista. Questa è la peggior forma di logica capitalista e abilista. Questa argomentazione stabilisce anche il voto come una virtù; il dovere supremo di coloro che tendono all'ideale di "democrazia". Presuppone che l'atto di scegliere regole e governanti per rappresentare i propri interessi e desideri abbia un valore maggiore rispetto agli insoddisfatti "inattivi" che si rifiutano. L'argomentazione trascura inoltre coloro che non possono partecipare alle elezioni a causa di restrizioni o esclusioni legali (età, status di immigrazione, criminalità, salute mentale, ecc.). Ciononostante, la scelta è fatta per loro. Preferirei di gran lunga propagandare l'apatico degrado attivo (o passivo) del sistema politico "americano" piuttosto che appassionarmi follemente a schierarmi dalla parte della maggioranza sotto il dominio coloniale.

Poiché il voto sancisce il potere e il progresso coloniale, gli atti di rifiuto (per qualsiasi motivo) sono di per sé potenti. Il voto è ulteriormente mitizzato in particolare dai progressisti indigeni con una storia revisionista di antenati che lottavano per i "diritti civili". Come scrivo nel seguente articolo, questa è una prospettiva astorica e disonestamente revisionista. Mettere parole in bocca agli antenati militanti per giustificare l'impegno politico coloniale è una giustificazione assurda per l'inclusività coloniale. Questa è l'arroganza dell'apologia dei coloni; negare atti di rifiuto indigeno storico e continuo significa negare l'impulso della resistenza indigena e le aspirazioni di liberazione. Gli apologeti che promuovono la "democrazia" non fanno altro che scavarsi sempre più in profondità le fosse comuni dove un tempo batteva il cuore dell'esistenza e della resistenza indigena. Parafrasando l'anarchica afro-indigena Lucy Parsons, "Non dovremmo mai farci ingannare dal fatto che i colonizzatori ci permetteranno di votare per abolire il loro potere".

Con questo spirito e con quello dei miei antenati, non giuro alcuna fedeltà all'autorità coloniale.

WHOEVER THEY VOTE FOR
WE ARE UNGOVERNABLE

CAPITOLO DODICI
Votare non è riduzione del danno

Quando si proclama "votare significa ridurre il danno", non è mai chiaro come venga effettivamente calcolato questo danno minore. Confrontiamo quanti milioni di indigeni senza documenti sono stati deportati? Sommiamo quale partito politico ha condotto più attacchi con droni? O chi ha avuto il budget militare più alto? Consideriamo le profanazioni di luoghi sacri con oleodotti, miniere, dighe? Bilanciamo i tassi di incarcerazione? Confrontiamo le statistiche sulla violenza sessuale? È forse nei budget ingenti dei politici che spendono centinaia di milioni di dollari in competizione per farsi eleggere?

Sebbene ci siano alcune distinzioni politiche tra i due partiti principali dei cosiddetti Stati Uniti, tutti giurano fedeltà alla stessa bandiera. Rossa o blu, sono entrambi strisce su uno straccio che sventola su terre rubate che costituiscono un paese costruito da vite rubate.

Non ignoriamo la realtà che, nella scala della violenza coloniale statunitense, anche il minimo grado di danno può significare la vita o la morte per i più vulnerabili. Ciò che affermiamo qui è che l'intera nozione di "voto come riduzione del danno" oscura e perpetua la violenza dei coloni, non c'è nulla di "meno dannoso" in essa, ed esistono modi più efficaci per intervenire contro le sue violenze.

A un certo punto, la sinistra nei cosiddetti Stati Uniti si è resa conto che convincere le persone a schierarsi a sostegno di un "male minore" era una strategia perdente. Il termine "riduzione del danno" è stato utilizzato per riformulare gli sforzi volti a giustificare la loro partecipazione e costringere altri a partecipare al teatro di quella che negli Stati Uniti viene chiamata "democrazia".

La riduzione del danno è stata istituita negli anni '80 come strategia di salute pubblica per le persone con problemi di abuso di sostanze che lottano con l'astinenza. Secondo la Harm Reduction Coalition (HRC), i principi della riduzione del danno stabiliscono che il comportamento identificato è "parte della vita", quindi "scegliere di non ignorare o condannare, ma di minimizzare gli effetti dannosi" e lavorare per rompere gli stigmi sociali verso un "uso più sicuro". L'HRC afferma inoltre che "non esiste una definizione o una formula universale per attuare la riduzione del danno". In generale, la riduzione del danno si concentra sulla riduzione degli impatti negativi associati a comportamenti dannosi.

La proposizione di "riduzione del danno" nel contesto del voto ha un significato completamente diverso da quello di coloro che si organizzano per affrontare il problema dell'uso di sostanze. L'affermazione è che "dato che questo sistema politico non scomparirà, sosterremo politici e leggi che potrebbero causare meno danni".

L'idea che un voto possa ridurre i danni in un sistema radicato nella dominazione e nello sfruttamento coloniale, nella supremazia bianca, nell'eteropatriarcato e nel

capitalismo è un'esagerazione straordinaria. Non c'è persona la cui vita non sia influenzata quotidianamente da questi sistemi di oppressione, ma invece di un riformismo codificato e di campagne coercitive per "andare a votare" verso una forma "più sicura" di colonialismo di insediamento, ci chiediamo "qual è il danno e il pericolo reali e tragici associati al perpetuarsi del potere coloniale e cosa si può fare per porvi fine?".

Il voto, così come praticato sotto la "democrazia" statunitense, è il processo attraverso il quale le persone (esclusi i giovani sotto i 18 anni, i criminali condannati, coloro che lo Stato considera "mentalmente incapaci", gli immigrati clandestini e i residenti legali permanenti) sono costrette a scegliere regole e governanti rigorosamente prescritti. Il collettivo anarchico CrimethInc osserva: "Il voto consolida il potere di un'intera società nelle mani di pochi politici". Quando questo processo viene condotto sotto l'autorità coloniale, non c'è altra scelta che la morte politica per i popoli indigeni. In altre parole, il voto non può mai essere una strategia di sopravvivenza sotto il dominio coloniale. È una strategia di sconfitta e vittimismo che prolunga la sofferenza e il danno storico indotti dal colonialismo di insediamento in corso. E sebbene il sentimento di riduzione del danno possa essere sincero, anche le riforme marginali duramente conquistate grazie al sostegno popolare possono essere altrettanto facilmente annullate da un colpo di penna di un politico. Se il voto è la partecipazione democratica alla nostra stessa oppressione, il voto come riduzione del danno è una politica che ci mantiene in balia dei nostri oppressori.

Mentre molti a sinistra – compresi alcuni radicali indigeni – sono preoccupati del consolidamento del potere nelle mani dei fascisti, non riescono a riconoscere come il potere coloniale sia già consolidato. Non c'è nulla di intersezionale nel partecipare e mantenere un sistema politico genocida. Non c'è alcuna solidarietà significativa in una politica che ci spinge ad affrontare i nostri oppressori lì dove si trovano. Votare come riduzione del danno impone una falsa solidarietà a coloro che sono identificati come più vulnerabili a politiche e azioni politiche dannose. In pratica, si traduce in una politica identitaria paternalistica, mentre i progressisti si sforzano di identificare i candidati meno pericolosi e si mobilitano per sostenere le loro campagne. La logica del voto come riduzione del danno afferma che chiunque subisca il danno maggiore otterrà la massima protezione dal denominatore meno pericoloso in un sistema violentemente autoritario. Questa ingenuità coloniale mette a rischio più persone, esseri non umani e territori rispetto al resto del mondo. Di solito, gli stessi attivisti liberali che sostengono che il voto sia un atto di riduzione del danno si ritrovano a denunciare e tentare di reprimere le azioni dirette e i sabotaggi dei militanti, definendoli atti che "danneggiano solamente il nostro movimento". "Votare come riduzione del danno" è il linguaggio pacificatore di coloro che controllano i movimenti.

Votare come riduzione del danno è la coperta rimboccata dal governo del Partito Democratico: o ci addormenteremo o moriremo.

Organizzarsi partendo dal presupposto che il voto sia un atto di limitazione del danno confonde i confini del danno imposto dal colonialismo d'insediamento ed estrattivista.

Sotto l'occupazione coloniale, ogni potere opera attraverso la violenza. Non c'è assolutamente nulla di "meno dannoso" nel partecipare e perpetuare il potere politico delle forze di occupazione. Il voto non annullerà il colonialismo, la supremazia bianca, l'eteropatriarcato o il capitalismo. Il voto non è una strategia per la decolonizzazione.

L'intero processo che ha portato al "voto nativo" è stata un'imposizione dell'identità politica statunitense ai popoli indigeni, alimentata dalla supremazia bianca e facilitata dal capitalismo.

Il voto nativo: una strategia di dominazione coloniale

Prima dell'invasione dei coloni, i popoli indigeni mantenevano organizzazioni culturali complesse e diversificate, pressoché irriconoscibili agli invasori europei. Fin dalla loro nascita, gli Stati Uniti riconobbero che i popoli indigeni comprendevano nazioni sovrane distinte. La proiezione dello status di nazione fu attuata secondo i termini dei colonizzatori, che necessitavano di entità politiche con cui stipulare trattati (principalmente per scopi bellici ed economici). Di conseguenza, le organizzazioni sociali dei popoli indigeni subirono un'estrema manipolazione politica, poiché i ruoli matriarcali e delle persone Two Spirit venivano completamente ignorati o addirittura attaccati. L'imperativo del progetto coloniale statunitense è sempre stato quello di minare e distruggere la sovranità indigena: questa è l'insidiosa natura contro-natura del colonialismo.

Nel 1493, Papa Alessandro VI emanò la Bolla Papale *Inter Caetera*. Il documento stabiliva la "Dottrina della Scoperta" e fu fondamentale per la strategia di cristianizzazione spagnola volta a garantire il "diritto esclusivo" sui popoli indigeni ridotti in schiavitù e sulle terre invase da Colombo l'anno precedente. Questo decreto rese anche chiara la minaccia del Papa di assimilare forzatamente i popoli indigeni al cattolicesimo al fine di rafforzare l'"Impero Cristiano". Questa dottrina portò ai successivi modelli generazionali di guerre genocide ed ecocide condotte dai colonizzatori europei contro le vite, le terre, lo spirito e il mondo vivente di tutte le nostre relazioni indigene. Nel 1823, la "Dottrina della Scoperta" fu introdotta nel diritto statunitense come strumento per negare i diritti territoriali ai popoli indigeni nel caso *Johnson contro McIntosh* della Corte Suprema. In una decisione unanime, il Presidente della Corte Suprema John Marshall scrisse che le nazioni europee cristiane avevano assunto il controllo completo sulle terre dell'"America" durante l'"Era delle Scoperte". E nel dichiarare "l'indipendenza" dalla Corona d'Inghilterra nel 1776, osservò che gli Stati Uniti avevano di fatto, e quindi per legge, ereditato l'autorità su queste terre dalla Gran Bretagna, "nonostante l'occupazione dei nativi, che erano pagani...". Secondo la sentenza, i popoli indigeni non avevano alcun diritto in quanto nazioni indipendenti, ma solo come affittuari o residenti degli Stati Uniti sulle proprie terre. La genealogia del voto nativo è legata ai collegi, all'indottrinamento cristiano, ai programmi di assegnazione e alle guerre globali che hanno instaurato l'imperialismo statunitense. Le politiche di assimilazione statunitensi non furono concepite come una forma benevola di riduzione del danno, ma come un'estensione di una strategia militare che non poteva realizzare i suoi programmi genocidi. La cittadinanza fu imposta ai popoli indigeni come parte della strategia coloniale per "uccidere l'indiano e salvare l'uomo".

C'è stato un tempo in cui i popoli indigeni non volevano avere nulla a che fare con la cittadinanza e il diritto di voto statunitensi.

Katherine Osborn, etnostorica dell'Arizona State University, afferma:

> Le comunità politiche [indigene] intrattengono un rapporto da-

> governo-a-governo con gli Stati Uniti. Pertanto, il loro status politico è unico, e ciò significa che non sono solo un altro gruppo minoritario che spera di essere incluso nell'ordine politico statunitense. Per le comunità indigene, proteggere la propria sovranità come nazioni tribali, è la preoccupazione politica fondamentale.

Quando la Costituzione degli Stati Uniti fu inizialmente creata, ogni stato poteva determinare chi poteva essere cittadino a propria discrezione. Alcuni stati raramente concedevano la cittadinanza, conferendo quindi lo status a popolazioni indigene selezionate, ma solo se queste avessero sciolto i loro legami tribali e fossero diventate "civilizzate". Ciò significava in genere che rinunciavano alla loro affiliazione tribale, pagavano le tasse e si assimilavano pienamente alla società bianca. Alexandra Witkin scrive in *To Silence a Drum: The Imposition of United States Citizenship on Native Peoples*: "Le prime politiche sulla cittadinanza si basavano sul presupposto che la fedeltà potesse essere accordata a una sola nazione; quindi i popoli fedeli a una nazione nativa non potevano diventare cittadini degli Stati Uniti". La preferenza, tuttavia, non era quella di rispettare e sostenere la sovranità indigena, ma di condannarla come "incivile" e minarla attraverso tattiche estreme di assimilazione forzata.

Quando il XIV Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti fu ratificato nel 1868, concedeva la cittadinanza solo agli uomini nati o naturalizzati negli Stati Uniti, inclusi gli ex schiavi, ma fu interpretato come non applicabile ai popoli indigeni, fatta eccezione per coloro che si erano assimilati e pagavano le tasse. Il XV Emendamento fu successivamente approvato nel 1870 per garantire ai cittadini statunitensi il diritto di voto senza discriminazioni di "razza, colore o precedente condizione di servitù", ma fu comunque interpretato in modo da escludere i popoli indigeni che non si erano assimilati. Per certi versi, si trattava di un atto di privazione dei diritti, ma più chiaramente era una condizione imposta ai popoli indigeni che affrontavano campagne militari stile "terra bruciata" e la minaccia di mortali marce forzate di massa verso i campi di concentramento. Il messaggio era chiaro: "assimilatevi o perirete".

Nel 1887, il Congresso approvò il General Allotment Act, più comunemente noto come Dawes Act, concepito per accelerare l'invasione coloniale, facilitare l'estrazione delle risorse e assimilare ulteriormente i popoli indigeni nell'ordine sociale coloniale. Il Dawes Act segnò un passaggio da una strategia militare a una strategia economica e politica, in cui le riserve furono suddivise in lotti individuali, con solo i "capifamiglia" maschi a ricevere 160 acri, mentre le terre rimanenti venivano messe in vendita agli invasori bianchi che accorrevano in massa per ereditare il loro "Destino Manifesto". I popoli indigeni che accettavano gli assegnamenti potevano ottenere la cittadinanza statunitense e, sebbene questo fosse il primo atto del Congresso a concedere tale status, ciò avvenne a scapito dell'identità culturale e politica dei popoli indigeni in molti modi, in particolare frammentando ulteriormente l'integrità delle società matriarcali indigene. Con il Dawes Act, la superficie delle terre indigene fu ridotta da 138 milioni a 52 milioni di acri. Nel 1890, la popolazione indigena complessiva si ridusse a circa 250.000 unità, rispetto alle decine di milioni al momento della prima invasione europea. Al contrario, la popolazione statunitense dei colonizzatori era aumentata a 62.622.250 nello stesso anno.

La distruzione legale delle nazioni sovrane indigene fu sancita dalle decisioni della Corte Suprema del Presidente della Corte Suprema John Marshall, che nel 1831 scrisse che

la Nazione Cherokee non era una nazione straniera, ma piuttosto che "Potrebbero, più correttamente, forse essere definite nazioni domestiche dipendenti... Il loro rapporto con gli Stati Uniti assomiglia a quello di un protetto con la sua guardia".

Le campagne militari genocide statunitensi, note collettivamente come "Guerre indiane", si suppone siano terminate nel 1924. Nello stesso anno, il Congresso approvò l'Indian Citizenship Act (ICA), che concedeva la cittadinanza ai popoli indigeni, ma consentiva comunque agli stati di determinare se potessero votare. Di conseguenza, alcuni stati impedirono ai popoli indigeni di votare fino al 1957. Fino all'approvazione dell'ICA, un provvedimento normativo approvato senza udienze, i popoli indigeni erano considerati "sudditi domestici" del governo statunitense.

La Confederazione Haudenosaunee respinse categoricamente l'imposizione della cittadinanza statunitense tramite l'IAC, definendola un atto di tradimento.

Joseph Heath, Consigliere Generale della Nazione Onondaga, scrive:

> La Nazione Onondaga e gli Haudenosaunee non hanno mai accettato l'autorità degli Stati Uniti di far sì che i cittadini delle Sei Nazioni diventassero cittadini degli Stati Uniti, come affermato nel Citizenship Act del 1924. Abbiamo tre trattati con gli Stati Uniti: il Trattato di Fort Stanwix del 1784, il Trattato di Fort Harmor del 1789 e il Trattato di Canandaigua del 1794. Questi trattati riconoscono chiaramente gli Haudenosaunee come Nazioni separate e sovrane. Accettare la cittadinanza statunitense sarebbe un tradimento verso le loro stesse nazioni, una violazione dei trattati e del diritto internazionale...

Rifiutarono l'ICA e

> si opposero alla sua attuazione subito dopo la sua adozione, perché ritenevano storicamente e culturalmente che si trattasse semplicemente dell'ultima politica federale volta a sottrarre le loro terre e a forzare l'assimilazione.

Heath aggiunge inoltre:

> Per oltre quattro secoli gli Haudenosaunee hanno mantenuto la loro sovranità, contro l'assalto del colonialismo e dell'assimilazione, e hanno continuato a svolgere i loro doveri di custodi del mondo naturale. Hanno resistito all'espulsione e all'assegnazione; hanno preservato la loro lingua e la loro cultura; non hanno accettato i dettami delle chiese cristiane; e hanno rifiutato la cittadinanza forzata.

È importante, e paradossale, notare che gli architetti colonizzatori della Costituzione degli Stati Uniti furono fortemente influenzati dalla Confederazione degli Haudenosaunee. Zane Jane Gordon, della Nazione Wyandotte, criticò l'ICA al momento della sua approvazione:

> Nessun governo organizzato... può incorporare nella sua cittadinanza chiunque o enti senza il [loro] consenso formale... Gli indiani sono

> organizzati in "nazioni" e hanno trattati con [altre] nazioni in quanto tali. Il Congresso non può accoglierli nella cittadinanza dell'Unione con un semplice atto.

In *Challenging American Boundaries: Indigenous People and the "Gift" of US Citizenship*, Kevin Bruyneel scrive che il capo Tuscarora Clinton Rickard, che si opponeva fermamente all'approvazione dell'ICA, "fu anche incoraggiato dal fatto che 'non c'era una grande fretta tra il mio popolo di andare a votare alle elezioni dell'uomo bianco'". Rickard affermò:

> In base ai nostri antichi trattati, ci aspettavamo la protezione del governo. L'uomo bianco aveva ottenuto la maggior parte della nostra terra e ci sentivamo obbligati a fornire qualcosa in cambio, ovvero la protezione della terra che avevamo lasciato, ma non volevamo essere assorbiti e assimilati nella sua società. La cittadinanza statunitense era solo un altro modo per assorbirci e distruggere i nostri costumi e il nostro governo... Temevamo che la cittadinanza avrebbe messo a repentaglio anche il nostro status derivato dal trattato e avrebbe comportato tasse sulla nostra terra. Come può un cittadino avere un trattato con il proprio governo... Questa era una violazione della nostra sovranità. La nostra cittadinanza era nelle nostre nazioni.

L'Haudenosaunee si è anche espressa contro l'imposizione delle politiche sulla cittadinanza statunitense a causa della separazione della loro nazione con il confine canadese. Queste conseguenze sono ancora affrontate dai popoli indigeni le cui terre sono divise in due dai confini canadesi e messicani. L'imposizione della cittadinanza ha segregato politicamente il loro popolo lungo linee coloniali.

Forse una delle più chiare illustrazioni delle strategie assimilazioniste in materia di cittadinanza e voto viene da Henry S. Pancoast, uno dei fondatori del gruppo cristiano suprematista bianco, l'Indian Rights Association (IRA). Pancoast affermò: "Nulla [oltre alla cittadinanza statunitense] tenderà ad assimilare l'indiano e a spezzare la sua ristretta appartenenza tribale, quanto il fargli sentire di avere un diritto e una voce distinti nella nazione dell'uomo bianco".

L'obiettivo iniziale dichiarato dell'IRA era "promuovere la completa civiltà degli indiani e la loro ammissione alla cittadinanza". L'IRA si considerava riformista e fece pressioni con successo sul Congresso per istituire il sistema dei collegi, approvare il Dawes Act, riformare il Bureau of Indian Affairs e approvare l'Indian Reorganization Act del 1834. La cittadinanza statunitense fu imposta per distruggere la sovranità indigena e facilitare il furto di terre su larga scala. Ancora oggi, il "voto nativo" è legato a condizioni assimilazioniste che servono gli interessi coloniali.

Assimilazione: la strategia del diritto e della sua privazione

Gli atti storici di soppressione del diritto di voto sembrano contraddire la strategia dell'assimilazione. Dopotutto, se i politici dei coloni bianchi desideravano così tanto che

i popoli indigeni diventassero cittadini, perché allora li avrebbero privati attivamente del diritto di voto allo stesso tempo? Questa è la contraddizione di fondo del colonialismo negli Stati Uniti, che è stata definita come "problema indiano", o più schiettamente, la questione dell'annientamento o dell'assimilazione.

Come accennato in precedenza, solo nel 1957 i popoli indigeni poterono votare in tutti gli stati americani.

Secondo Katherine Osborn:

> Alcuni stati hanno preso in prestito il testo della Costituzione degli Stati Uniti nell'Articolo 1, Sezione 2, che esclude gli "indiani non tassati" dalla cittadinanza e lo hanno utilizzato per negare il diritto di voto. I legislatori di Idaho, Maine, Mississippi, Nuovo Messico e Washington hanno negato il diritto di voto ai loro cittadini indigeni perché coloro che vivevano nelle riserve non pagavano le tasse sulla proprietà. In Nuovo Messico, Utah e Arizona, i funzionari statali sostenevano che vivere in una riserva significasse che gli indiani non fossero effettivamente residenti nello stato, il che impediva loro la partecipazione politica.

Osborn aggiunge:

> L'Articolo 7, Sezione 2, della Costituzione dell'Arizona affermava: "Nessuna persona sotto tutela, non compos mentis o insana di mente avrà il diritto di voto in alcuna elezione". I legislatori dell'Arizona interpretarono questo come un divieto per gli indiani di votare perché presumibilmente erano sotto tutela federale nelle loro riserve.

La prima politica statunitense sulla cittadinanza riguardante i popoli indigeni era chiara: la privazione dei diritti sarebbe perdurata finché non ci fossimo assimilati e avessimo abbandonato il nostro status tribale. La privazione dei diritti era ed è una strategia che crea le condizioni per l'assimilazione. La soppressione della partecipazione politica è stata storicamente il modo in cui il sistema si regola e si mantiene. I suprematisti bianchi che controllavano la politica nelle aree in cui vivevano grandi popolazioni indigene temevano di diventare soggetti minoritari nel loro stesso sistema democratico. Spesso sovvertivano il diritto di voto con metodi violenti, ma questo non ha mai rappresentato una vera minaccia, data la radicata supremazia bianca nel complesso progetto coloniale statunitense.

Non è che la società dei coloni abbia capitolato agli interessi indigeni, ma che i popoli indigeni – con la forza o per l'attrito – sono stati assorbiti dal sistema politico statunitense.

Forse in nessun luogo questo è più evidente che attraverso l'istituzione dei Consigli Tribali. Ad esempio, nel 1923, il Consiglio Tribale Navajo fu creato per legittimare l'estrazione di risorse da parte del governo statunitense. Secondo un rapporto depositato dalla Commissione per i diritti civili degli Stati Uniti, il consiglio tribale fu "creato in parte affinché le compagnie petrolifere avessero dei rappresentanti legittimi dei Navajo, attraverso i quali poter affittare i terreni delle riserve in cui era stato scoperto il petrolio". Il sito web della Navajo Nation Oil and Gas Company afferma: "Nel 1923, fu istituito un governo tribale

Navajo principalmente per consentire al Bureau of Indian Affairs di approvare i contratti di locazione con le compagnie petrolifere americane, che [sic] erano ansiose di iniziare le operazioni petrolifere sui territori Navajo". Per realizzare e mantenere il dominio e lo sfruttamento coloniale, i colonizzatori plasmano e controllano l'identità politica dei popoli indigeni. I capitalisti hanno facilitato e sfruttato la dissoluzione dell'autonomia indigena. Il prezzo della cittadinanza è sempre stata la nostra sovranità, le condizioni di cittadinanza sono sempre state al servizio della supremazia bianca.

Il fatto che ai popoli indigeni sia stato concesso il diritto di voto nel 1924, mentre le nostre pratiche religiose sono state vietate fino al 1979, è uno dei tanti esempi dell'incongruenza dell'identità politica indigena nei cosiddetti Stati Uniti.

I movimenti per il suffragio negli Stati Uniti hanno lottato per la parità di partecipazione al sistema politico, ma non sono riusciti a denunciare e abolire i sistemi di oppressione che sostengono la società coloniale. Dopo decenni di organizzazione, le donne bianche celebrarono il suffragio nel 1920, concesso in parte come ricompensa per il loro servizio nella Prima Guerra Mondiale. L'eteropatriarcato non fu smantellato e le persone di colore furono deliberatamente ignorate nelle loro campagne elettorali.

Lucy Parsons, un'anarchica afro-indigena, fu tra le tante che criticarono il suffragio all'epoca. Parsons scrisse nel 1905:

> Si può biasimare un anarchico che dichiara che le leggi create dall'uomo non sono sacre?... Il fatto è che è il denaro, non i voti, a governare il popolo. E i capitalisti non si preoccupano più di comprare gli elettori, comprano semplicemente i "servitori" dopo che sono stati eletti per "servire". L'idea che il voto del povero valga qualcosa è la più grande delle illusioni. La scheda elettorale è solo il velo di carta che nasconde i trucchi.

I neri hanno sofferto decenni di "Jim Crow Law" dei suprematisti bianchi, che imponevano la segregazione razziale e miravano a sopprimere il loro potere politico. Queste leggi razziste non cessarono fino alle potenti mobilitazioni del movimento per i diritti civili degli anni '60. Il governo degli Stati Uniti emanò leggi negli anni '50 e '60, tra cui il Voting Rights Act del 1965, che fu criticato da nazionalisti neri rivoluzionari come Malcolm X (il discorso *The ballot or the bullet*) :

> Votare o sparare. Se hai paura di usare un'espressione del genere, dovresti andartene dal paese; dovresti tornare nel campo di cotone; dovresti tornare nel vicolo. Ottengono tutti i voti dei negri e, una volta ottenuti, i negri non ricevono nulla in cambio.

I movimenti radicali hanno dovuto affrontare violenze e repressioni statali estreme o sono stati sistematicamente assimilati nell'ambiente politico statunitense. Il complesso industriale no-profit ha agito come un tacito alleato dell'imperialismo statunitense negli sforzi di repressione e pacificazione (vedi *The Revolution Will Not Be Funded* di INCITE!) Forse questo è il metodo utilizzato dalla macchina politica statunitense per ridurre i danni o l'impatto di efficaci movimenti per la giustizia sociale e ambientale. Se non possono uccidere o imprigionare gli organizzatori, allora li inglobano nella burocrazia o trasformano

le loro lotte in attività imprenditoriali. In fin dei conti, non tutti possono essere suprematisti bianchi, ma tutti possono essere capitalisti.

Finché il sistema politico ed economico rimane intatto, il diritto di voto, sebbene forse contrastato dai suprematisti bianchi dichiarati, è comunque ben accetto, purché nulla cambi radicalmente nell'assetto politico generale. La facciata di uguaglianza politica può esistere sotto un'occupazione violenta, ma la liberazione non può essere trovata nelle urne dell'occupante. Nel contesto del colonialismo di insediamento, il voto è il "dovere civico" di mantenere la nostra oppressione. È intrinsecamente legato a una strategia di estinzione delle nostre identità culturali e della nostra autonomia.

L'esistenza continua dei popoli indigeni è la più grande minaccia al progetto coloniale statunitense. Tale che un giorno potremmo sollevarci e affermare la nostra posizione sovrana assieme le nostre terre, in confutazione della Dottrina della Scoperta.

In *Custer Died for Your Sins,* Vine Deloria Jr. idealizzava "i popoli indigeni non come destinatari passivi dei diritti civili e dell'integrazione nello Stato-nazione, ma come popoli colonizzati che chiedono attivamente la decolonizzazione".

Non si può decolonizzare la scheda elettorale

Poiché l'idea di "democrazia" americana è il governo della maggioranza, salvo un'impennata demografica estrema, gli elettori indigeni saranno sempre alla mercé di alleati politici "buoni". Consolidare il voto nativo in un blocco elettorale che si allinea a qualsiasi partito, politico o legge coloniale che apparentemente arrechi meno danno non è una strategia per esercitare il potere politico, è la sindrome di Stoccolma.

Il voto nativo mira anche a produrre politici nativi. E quale modo migliore per assimilare il potere se non con un volto familiare? La strategia di votare i popoli indigeni in una struttura di potere coloniale non è un atto di decolonizzazione, ma la realizzazione di quello stesso potere coloniale. Abbiamo una storia di uso del nostro popolo contro di noi da parte delle forze coloniali, in particolare con popoli indigeni assimilati che agivano come "esploratori indiani" per aiutare l'esercito nemico. In un solo caso documentato, gli esploratori dell'esercito Ndee (Apache Cibicue) si ammutinarono contro gli Stati Uniti quando fu chiesto loro di combattere il loro stesso popolo. Tre degli esploratori Ndee furono giustiziati di conseguenza.

Non importa cosa vi faccia credere un politico in cerca di una carica, alla fine dei conti è tenuto a mantenere un giuramento nei confronti dello stesso sistema che è stato progettato per distruggere noi e il nostro stile di vita. Il giuramento dei membri del Congresso afferma:

> Giuro solennemente (o affermo) che sosterrò e difenderò la Costituzione degli Stati Uniti contro tutti i nemici, stranieri e nazionali; che avrò vera fede e fedeltà alla stessa; che assumerò questo obbligo liberamente, senza alcuna riserva mentale o intenzione di elusione; e che adempirò con zelo e fedeltà ai doveri della carica che sto per assumere: che Dio mi aiuti.

Anche se presumiamo che i loro valori e le loro intenzioni culturali siano in linea con quelli del popolo, è raro che i politici non siano legati a una serie di finanziatori. Non appena vengono eletti, si trovano a dover fronteggiare anche l'incessante pressione da parte di lobby con interessi particolari che hanno milioni e milioni di dollari alle spalle e, anche se hanno dichiarato le migliori intenzioni, sono inevitabilmente in inferiorità numerica rispetto ai loro colleghi politici.

Oggi abbiamo candidati eletti che promettono di fermare i rapimenti e gli omicidi di massa di donne, ragazze e persone indigene, e cosa propongono? Non incriminano i colonizzatori delle risorse che distruggono le nostre terre, la cui stessa industria sta aggravando questa crisi di tratta di esseri umani e violenza di genere estrema. Non propongono di porre fine al capitalismo e al colonialismo delle risorse. Propongono leggi e più poliziotti con più potere per farle rispettare nelle nostre comunità, quindi, sebbene ci sia un'epidemia di violenza poliziesca e omicidi contro i nostri popoli, i politici indigeni affrontano una crisi violenta peggiorandone un'altra per il nostro popolo. È il compimento del genocidio culturale assimilazionista di "uccidere l'indiano per salvare l'uomo". Con quel voto, la partecipazione volontaria e l'approvazione della violenza di questo sistema, si uccide l'indiano e si diventa "l'uomo".

La politica tribale, locale e regionale si colloca nello stesso assetto coloniale che avvantaggia la classe dominante: i politici si preoccupano delle regole e del potere, la polizia e l'esercito le applicano, i giudici imprigionano. Indipendentemente da chi e in quale misura, nessun politico può mai rappresentare gli stili di vita indigeni nel contesto di un sistema politico stabilito dal colonialismo.

Una forma meno dannosa di occupazione coloniale è fantasia. Il processo di disfacimento coloniale non avverrà attraverso il voto. Non si può decolonizzare la scheda elettorale.

Rifiutare l'autorità coloniale, aka non votare

Votare alle elezioni del colonizzatore mantiene i popoli indigeni impotenti.

Il nostro potere, in generale, non deriva da leggi create dall'uomo e governate dall'alto, ma deriva dalla relazione con, e dalla proporzione con, tutto il vivente. Questo è un potere fisico e spirituale che è in vigore da tempo immemorabile ed è ciò che ha mantenuto in vita i popoli indigeni di fronte a oltre 500 anni di estrema violenza coloniale.

Il defunto Ben Carnes, un potente sostenitore dei Choctaw, è citato in un articolo sul voto dei nativi da Mark Maxey, in cui afferma:

> La mia posizione è che non sono cittadino di un governo che perpetua la menzogna secondo cui noi lo siamo. La schiavitù era legale tanto quanto le leggi Jim Crow, ma il fatto che sia legge non la rende giusta. Non l'abbiamo chiesto noi, la legge sulla cittadinanza ci è stata imposta come un ulteriore passo nel condizionamento sociale e mentale dei nativi americani per confiscare loro l'identità. Era anche un metodo legislativo per aggirare la clausola costituzionale "Indiani non tassati", giustificando così l'imposizione di tasse. Il

> sistema elettorale statunitense è un metodo molto malsano, in cui i candidati possono essere acquistati dal miglior offerente aziendale (contribuente). La mentalità di votare per il male minore è un falso standard per giustificare l'esistenza di un sistema bipartitico. Mancano pesi e contrappesi per garantire che i dipendenti pubblici rispettino la volontà del popolo. Tutto ciò deve essere abolito, così come il governo stesso.

Il voto non sarà mai una "riduzione del danno" finché regnano l'occupazione coloniale e l'imperialismo statunitense. Per guarire dobbiamo impedire che il danno si verifichi, non alleviarlo. Questo non significa semplicemente astenersi o ignorare il problema finché non scompare, ma sviluppare e attuare strategie e misure che rafforzino l'autonomia dei popoli indigeni.

Poiché non possiamo aspettarci che coloro che vengono eletti per governare in questo sistema prendano decisioni a beneficio delle nostre terre e dei nostri popoli, dobbiamo farlo noi stessi. L'azione diretta, ovvero l'espressione immediata del desiderio individuale o collettivo, è sempre stata il mezzo più efficace per cambiare le condizioni delle nostre comunità.

Cosa ricaviamo dal voto che non possiamo darci direttamente da noi stessi e dalla nostra gente? In che modo possiamo organizzarci e prendere decisioni in armonia con i nostri diversi stili di vita? In che modo l'immensa quantità di risorse materiali ed energie impiegate per convincere le persone a votare può essere reindirizzata verso servizi e supporto di cui abbiamo effettivamente bisogno? In che modo possiamo indirizzare la nostra energia, individualmente e collettivamente, verso iniziative che abbiano un impatto immediato sulle nostre vite e su quelle di chi ci circonda?

Questa non è solo una posizione morale, ma anche pratica, e quindi accettiamo le nostre contraddizioni. Non ci stiamo battendo per una ricetta perfetta per la "decolonizzazione" o per una moltitudine di nazionalismi indigeni, ma per un grande smantellamento del progetto coloniale di insediamento che comprende gli Stati Uniti d'America, così da poter ripristinare relazioni sane e giuste con Madre Terra e tutti i suoi esseri. La nostra tendenza è verso lotte anticoloniali autonome che intervengono e attaccano le infrastrutture critiche su cui poggiano gli Stati Uniti e le sue istituzioni. È interessante notare che queste sono le aree delle nostre terre maggiormente minacciate dal colonialismo delle risorse. È qui che il sistema è più incline alla rottura: è la fragilità del potere coloniale. I nostri nemici sono potenti quanto le infrastrutture che li sostengono.

Il brutale risultato dell'assimilazione forzata è che conosciamo i nostri nemici meglio di quanto loro conoscano se stessi. Quali strategie e azioni possiamo escogitare per rendere impossibile a questo sistema governare su terre rubate?

Noi non sosteniamo una soluzione statale, una politica europea ripulita o qualche altra fantasia coloniale di "utopia". Nel nostro rifiuto dell'astrazione del colonialismo di insediamento, non miriamo a impadronirci del potere statale coloniale, ma abolirlo.

Noi non cerchiamo nient'altro che la liberazione totale.

STOLEN
THEODORE ROOSEVELT
LAND

CAPITOLO TREDICI

Sradicare il colonialismo

Indigenous Peoples' Day of Tokenism

Nel 2015, l'ex consigliera comunale Eva Putzova mi chiese cosa pensassi di una proposta per dichiarare formalmente una Giornata dei Popoli Indigeni (IPD) nella zona occupata di Flagstaff. Le dissi che, considerando il ruolo della città nella profanazione dei San Francisco Peaks, negli attacchi contro gli indigeni senza tetto e nella profilazione razziale estrema, il tentativo di dichiarare l'IPD a "Flagstaff" era semplicemente ipocrita e che sarebbe stato possibile invece fare un serio lavoro sulla responsabilizzazione, ma che sarebbe stato un processo molto impegnativo. Concordammo di incontrarci e invitai alcuni amici, tra cui professori universitari locali, altri attivisti indigeni e stimati membri della comunità che, a mio avviso, avrebbero potuto essere più interessati alle prospettive politiche.

Negli ultimi vent'anni avevo organizzato eventi e azioni per "Abolire il Columbus Day" con diversi gruppi in città e, sebbene fossi estremamente scettico, mi sembrò un'opportunità per tentare un approccio diverso. Proposi un processo di responsabilizzazione condizionale per la città, con una componente parallela indipendente e guidata dalla comunità, per garantire che le questioni fossero affrontate con il dovuto spessore. L'idea era di organizzare una serie di forum su argomenti critici e di produrre due report: uno preparato dal personale comunale per consigliare cambiamenti politici, e l'altro proveniente dalla comunità con iniziative autonome. La componente comunitaria non era solo di supervisione, ma era pensata per dare potere all'azione indigena al di là delle politiche coloniali.

I primi forum organizzati furono molto intensi e, sebbene fossero presenti funzionari comunali, il nostro gruppo organizzativo informale impedì loro di parlare. L'idea era di fargli ascoltare il dialogo e le preoccupazioni e di mettere a tacere i loro impulsi a mettersi in mostra e a fare politica. Dovevamo affrontare le questioni alle nostre condizioni. Ho anche sostenuto che il gruppo che guidava l'iniziativa non si formalizzasse in un'organizzazione. Non sorprende che il processo sia stato infine cooptato da gestori indigeni progressisti che hanno eliminato ogni proposta radicale e persino gli elementi fondamentali per una presa di carico di responsabilità. È diventata un'organizzazione formale che ancora oggi opera come rappresentante della politica cittadina quando ha bisogno di nativi simbolici per esprimere le proprie lamentele. Confermato il mio scetticismo, ho lasciato il gruppo e non mi sono mai voltato indietro.

Nel 2018, la città-occupazione di Flagstaff annunciò che avrebbe celebrato il secondo lunedì di ottobre come IPD (Indigenous Peoples' Day). Come prevedibile, non furono presentati report né ci si assunse alcuna responsabilità per le ingiustizie in corso. Non ci fu assolutamente alcun processo di responsabilizzazione.

++++

Lo stesso giorno, un nostro gruppo organizzò una marcia per la “Giornata dei Popoli Indigeni” per respingere la proclamazione “vuota” e celebrare la resistenza indigena. Più di sessanta persone marciarono per le strade, bloccando il traffico e gli incroci per ore. La manifestazione si trasformò rapidamente in una corteo per le strade, fermandosi a bloccare diversi incroci nel centro di Flagstaff. Per tutta la notte ci fu una massiccia presenza sbirresca, inclusi agenti che aggredirono alcuni manifestanti. Dopo la fine del corteo, circa venti poliziotti in uniforme circondarono la folla rimanente, sorvegliando e cercando di identificare le persone. Le persone fecero attenzione alle operazioni di “de-bloc” (cambiarsi d’abito sotto la copertura della folla o di grandi striscioni) e di usare il “buddy system” per allontanarsi in sicurezza, ma gli agenti seguirono comunque alcune persone fino alle loro auto e fotografarono le loro targhe.

Quasi una dozzina di poliziotti di Flagstaff hanno utilizzato bodycam per monitorare e documentare la manifestazione, avviando poi un’indagine durata settimane. Hanno analizzato i post sui social media, inclusi i tag di Facebook, e la lista degli ospiti dell’evento per identificare le persone. Hanno anche citato un informatore non identificato. Alla fine hanno sporto denuncia per “ostruzione di una pubblica via” (un reato minore) e hanno identificato una madre che aveva con sé il figlio durante il corteo, notificandole il reato di “messa in pericolo di minore”. Attraverso il ricorso legale, abbiamo scoperto che l’attacco politico mirato era il risultato di un’estesa sorveglianza online e dell’impiego di un agente sotto copertura da parte della “Unità di Controllo Selettivo” del Dipartimento di Polizia di Flagstaff (FPD) e della “Gang and Immigration Intelligence Team Enforcement Mission” (GIITEM), sia prima che dopo l’evento. Undici persone sono state inizialmente incriminate l’11 novembre 2018. Sette hanno accettato un patteggiamento (come condizione pressante per ridurre l’accusa di reato) con l’opzione di 40 ore di servizi sociali o il pagamento di una multa di 150 dollari. Tre di noi, me compreso, hanno contestato le accuse, che sono state infine ritirate nel 2020 durante la pandemia.

Nel 2019 la città ha deciso di istituire una “celebrazione culturale” ufficiale per l’IPD.

Inizialmente avevo proposto un boicottaggio, ma decisi di non organizzare una protesta perché era chiaro che se l’aspettavano. Invece, indossai i miei abiti tradizionali, dipinsi a mano uno striscione e entrai nel Municipio di Flagstaff. C’era una presenza di polizia più numerosa del solito. Numerose auto di pattuglia erano parcheggiate fuori, alcune percorrevano le strade, e c’erano diversi poliziotti dentro e fuori: chiaramente si aspettavano che succedesse qualcosa.

Mi sedetti fuori dalla sala consiliare su una panchina accanto a un fotografo locale e aspettai l’occasione per intervenire. Arrivò il momento in cui l’allora sindaco Coral Evans (che in precedenza aveva dichiarato che la lotta di Peaks era una “questione morta”) iniziò a leggere la dichiarazione del Dipartimento di Polizia Indigena della città. Entrai, mi misi di fronte a lei e all’intero consiglio e srotolai uno striscione con la scritta “Giornata dei Popoli Indigeni a Flagstaff, Ipocrisia. Nessuna giustizia? Nessuna celebrazione”. Suonai il mio fischietto d’osso d’aquila mentre leggeva il proclama.

Era chiaro che i partecipanti, inclusi i funzionari tribali, i ballerini tradizionali e gli operatori

di servizi che facevano tutti parte della "celebrazione", non sapevano come reagire. Evans fece un gesto a due poliziotti che si stavano avvicinando a me, chiedendo loro di fermarsi mentre disturbavo lo spettacolo.

Quando finì di leggere, dissi qualcosa del tipo:

> La città di Flagstaff voleva ipocritamente celebrare la Giornata dei Popoli Indigeni, mentre in ogni altro giorno dell'anno perpetua e trae profitto dall'uccisione delle culture indigene. La Giornata dei Popoli Indigeni è prima di tutto una questione di giustizia. Perché allora permettiamo e sosteniamo politici che negano apertamente la giustizia agli indigeni e traggono profitto dalla distruzione della terra e dalle sofferenze del nostro popolo? Se ci negano giustizia, come osano fingere di celebrarci e onorarci?

Ho sfidato i presenti a chiedere conto alla città delle proprie responsabilità e di non lasciare che questa fosse una dichiarazione vuota utile alla città di fare bella figura mentre loro violano la nostra esistenza. Altri poliziotti si radunarono intorno a me e decisi che era il momento di andarsene. Un paio di parenti mi seguirono fuori, mentre il resto della folla sconcertata (compresi gli organizzatori con cui avevo collaborato a intermittenza nel corso degli anni) rimase per il resto della "celebrazione" dell'inclusione coloniale.

La mia azione non fu un intervento politico (anche se alcuni lo definirebbero decisamente attivismo), fu uno scontro spirituale spontaneo. Mi alzai in piedi perché ormai nessuno parla più a nome della Montagna, e se anche solo mi ascoltassero, è chiaro che non gliene importa abbastanza da affrontare le forze che perpetuano e traggono profitto dalla sua profanazione. Lo stesso vale per i parenti senza tetto: vengono disumanizzati fino a farli diventare inesistenti. La violenza dello Stato contro di loro non è un'eccezione, è prevedibile. "Quale parte del sacro non capisci?" è una domanda che esige responsabilità collettive. Quando anche noi dobbiamo porci questa domanda, abbiamo perso noi stessi e *il sacro* ha perso ogni significato.

SRADICARE IL COLONIALISMO: I LIMITI DELLA GIORNATA DEI POPOLI INDIGENI

Quanto segue è stato scritto e pubblicato in formato fanzine con il titolo " Uprooting Colonialism: The Limitations of Indigenous Peoples' Day" nell'autunno del 2017 da me e dai collaboratori di Indigenous Action, con la revisione di K'in Balaam.

++++

Dichiarazioni, disconnessione e recupero decoloniale

Mentre le forze di occupazione si stanno intensificando nel dichiarare la "Giornata dei Popoli Indigeni" (IPD), non possiamo fare a meno di sentirci disconnessi dai

festeggiamenti.
A parte il conforto psichico, se lo Stato smantella le statue dei coloni e proclama le Giornate dei Popoli Indigeni, cosa otterremo realmente se le strutture e i sistemi radicati nella violenza coloniale rimangono intatti? Si tratta solo di un atteggiamento politico o di una facciata per smorzare le agitazioni liberatorie? I nostri sensi sono sull'attenti nel mentre la maggior parte delle rivisitazioni del Columbus Day in IPD sembrano mascherare le eredità coloniali ancora in corso.

Le statistiche sono fin troppo note: i popoli indigeni negli "Stati Uniti" sono il gruppo etnico che subisce il più alto tasso di omicidi da parte della polizia, i più alti tassi di incarcerazione, di senzatetto e di violenza sessuale.

Quindi sì, abbiamo ottime ragioni per essere scettici nei confronti dei gesti simbolici. Siamo tutti a favore della rimozione dei simboli coloniali e dei miti nazionalistici, purché strutture come il colonialismo e il razzismo li accompagnino. Il problema è che non lo sono. Questi editti vengono prontamente accolti dai loro sostenitori come "passi nella giusta direzione" per gli interessi indigeni, eppure – come affermeremo qui – servono solo a consolidare il dominio coloniale. Cos'altro possiamo ricavare da dichiarazioni superficiali emesse da organi di governo occupanti?

Le aspirazioni decoloniali sono frustrate da una cosmetologia liberale se non si fa nulla di concreto per affrontare la storica e attuale brutalità anti-indigena. Si tratta di un insidioso processo di recupero decoloniale, radicato nel cambiamento culturale e simbolico, principalmente focalizzato sulla trasformazione del prestigio sociale. Non riesce ad affrontare e trasformare in modo significativo il potere sociale.

A titolo di esempio, quasi tutte le dichiarazioni IPD recentemente approvate utilizzano lo stesso modello con alcune piccole variazioni:

Riaffermazione dell'"impegno a promuovere il benessere e la crescita della comunità indiana e nativa americana di _____".
– Riconoscendo "che i popoli indigeni delle terre che in seguito sarebbero diventate note come Americhe hanno occupato queste terre da tempo immemorabile; e
– _____ riconosce il fatto che _____ è costruito sulle terre natie e sui villaggi dei popoli indigeni di questa regione, senza i quali la costruzione di _____ non sarebbe stata possibile; e"
– Valorizzando "i numerosi contributi apportati alla nostra comunità attraverso la conoscenza, il lavoro, la tecnologia, la scienza, la filosofia, le arti dei popoli indigeni e il profondo contributo culturale che ha sostanzialmente plasmato il carattere di _____; e
– _____ ha la responsabilità di opporsi al razzismo sistematico nei confronti dei popoli indigeni negli Stati Uniti, che perpetua alti tassi di povertà e disuguaglianza di reddito, esacerbando sproporzionate crisi sanitarie, educative e sociali; e
– _____ promuove l'eliminazione il divario di equità per i popoli indigeni attraverso politiche e pratiche che riflettano le esperienze dei popoli indigeni, garantendo maggiore accesso e opportunità e onorando le radici, la storia e il contributo indigeni della nostra nazione; e

così via...

L'IPD affonda le sue radici nel 1977, quando una delegazione di popoli indigeni propose di sostituire il Columbus Day alla Conferenza Internazionale delle Nazioni Unite sulla Discriminazione contro le Popolazioni Indigene nelle Americhe, in Svizzera. L'impulso aumentò nel luglio del 1990, quando i rappresentanti di oltre cento nazioni indigene si riunirono per organizzare il "500° anniversario della resistenza nativa all'invasione europea delle Americhe". Fu approvata una risoluzione per trasformare il Columbus Day del 1992 "in un'occasione per rafforzare il nostro processo di unità continentale e di lotta per la nostra liberazione".

Un anno dopo, in seguito alla formazione di un comitato chiamato Resistance 500 nelle terre occupate di Ohlone, conosciute come "Berkeley, California", il consiglio comunale fu il primo negli "Stati Uniti" a dichiarare il 12 ottobre la Giornata dei Popoli Indigeni. La risoluzione prevedeva una giornata di "cerimonie, eventi culturali e relatori, partecipazione delle scuole e un corteo informativo".

Nel "Sud globale", i nostri parenti hanno ricevuto un avviso di minaccia diramato dalla CIA che affermava che diceva:

> La US intelligence committee ha valutato l'aumento del potenziale di violenza terroristica in alcuni paesi latinoamericani in concomitanza con la celebrazione del 12 ottobre del 500° anniversario dell'arrivo di Colombo nel Nuovo Mondo.

Gli attacchi inclusero attentati esplosivi contro obiettivi statunitensi quali chiese, banche e la casa dell'ambasciatore statunitense in Cile. L'ufficio internazionale della United Press in Perù venne *liberato* per una trasmissione radiofonica che denunciava l'invasione di Colombo.

Contemporaneamente, negli "Stati Uniti", l'IPD – nelle sue espressioni peggiori – ha assorbito le tendenze decoloniali e le ha trasformate in mercatini culturali annuali tassati dallo stato. Con dirigenti non-profit o auto-nominati a tenere tutto sotto controllo: è tutto pow-wow e zero rabbia, senza alcun riferimento a prese di responsabilità o liberazione. Conosciamo fin troppo bene i meccanismi di questo tipo di "celebrazioni", dato che il "Mese del patrimonio nativo americano" è già caratterizzato da danze, vendite, e una serie di altre amenità essenziali. Questa è solo un'espressione dell'intima partnership strutturale tra capitalismo e colonialismo, è IPD™ con tutti i diritti riservati. Una festa su terra rubata.

Concentrarsi sull'abolizione di un giorno che celebra il genocidio dei popoli indigeni significa ignorare gli altri 364 che sono anch'essi radicati nell'occupazione e nello sfruttamento delle vite e delle terre indigene in corso.

Amrah Salomon J., messicana e O'odham, afferma:

> Le pratiche del dare un nome e celebrare sono modi importanti per normalizzare il genocidio e il colonialismo. Dare il nome a luoghi e giorni di festa di assassini orribili come Cristoforo Colombo è un modo per creare accettazione sociale per i suoi crimini: stupro, tortura, invasione, genocidio e per essere stato l'artefice dell'incarcerazione di massa e della tratta degli schiavi (che ha portato schiavi nativi

> americani in Europa e schiavi africani nelle Americhe). Vedere questi nomi celebrati intorno a noi suscita un profondo trauma storico per i popoli neri e indigeni e funziona come forma di microaggressione razziale.

Salomon continua:

> Quindi sì, è importante rimuovere questi nomi offensivi dalle nostre geografie quotidiane, porre fine alle festività e rimuovere i monumenti che celebrano la schiavitù, il colonialismo e il genocidio.
>
> Ma affrontare le rappresentazioni pubbliche che glorificano la violenza coloniale e razziale non è sufficiente: dobbiamo anche porre fine agli atti di violenza coloniale e razziale in corso affinché queste misure rappresentative abbiano un qualche tipo di significato sociale duraturo. Se la statua di Colombo e la celebrazione del genocidio del Giorno del Ringraziamento sono scomparse, c'è ancora una miriade di altri atti di violenza coloniale che si verificano ogni giorno e che devono essere affrontati. La correzione del colonialismo può essere ottenuta solo attraverso la decolonizzazione. La correzionedel razzismo può essere ottenuta solo attraverso l'abolizione della supremazia bianca come istituzione strutturante e sistema sociale, non solo come pratica di bigottismo individuale. Anche la correzione dell'eteropatriarcato può essere ottenuta solo attraverso l'abolizione.

Oltre il riconoscimento

Come afferma Charlie Sepulveda, Tongva delle terre occupate di "Los Angeles":

> Scambiare il Columbus Day con l'Indigenous Peoples' Day, sebbene appropriato, non è altro che una politica di riconoscimento. Non è giustizia. Non restituisce la terra. Non spinge i Tongva verso la decolonizzazione né rafforza la nostra capacità di essere sovrani. Permette a Los Angeles di riconoscere i popoli indigeni senza dover fare nulla che influenzi radicalmente l'ordine egemonico del colonialismo. Mi dispiace guastarvi la festa.

Sepulveda aggiunge inoltre:

> Sono grato a coloro che hanno lavorato per l'abolizione del Columbus Day. È importante. Eppure, i Tongva hanno disperatamente bisogno di qualcosa di più di un cambio di nome simbolico. Ed è terra dei Tongva, non terra "indiana". Spero che sia stato chiaro [con la dichiarazione dell'IPD]? Se non lo è, perché no? Siamo ancora qui.

È importante comprendere la politica del riconoscimento in termini di strategia e tattica. Se l'obiettivo è l'autonomia indigena, la liberazione della terra, del popolo e degli altri esseri, perché allora implorare i nostri oppressori di riconoscere o accettare semplicemente la nostra esistenza?

Glen Coulthard, di Yellowknives Dene, nel suo saggio *Indigenous peoples and the politics of recognition* afferma che "... le potenze coloniali riconosceranno i diritti e le identità collettive dei popoli indigeni solo nella misura in cui tale riconoscimento non ostacoli gli imperativi dello Stato e del capitale". Coulthard afferma inoltre nel suo libro *Red Skin, White Masks* che:

> ... in situazioni in cui il dominio coloniale non dipende esclusivamente dall'esercizio della violenza statale, la sua riproduzione si basa invece sulla capacità di indurre i popoli indigeni a identificarsi, implicitamente o esplicitamente, con le forme di riconoscimento profondamente asimmetriche e non reciproche imposte o concesse loro dallo Stato e dalla società colonizzatrice.

Questo non significa che gli attacchi all'identità indigena attraverso mascotte razziste, rappresentazioni stereotipate nei film, nella pubblicità, appropriazione hipster e così via non siano affatto dannosi.

Come osserva Charles Taylor nel libro *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition:*

> ...spesso a causa del misconoscimento altrui... una persona o un gruppo può subire un danno reale, una vera distorsione, se le persone o la società che li circondano riflettono un'immagine di sé limitante, umiliante o spregevole. Il non riconoscimento o il misconoscimento possono causare danni, possono essere una forma di oppressione, imprigionando una persona in un modo di essere falso, distorto e ridotto.

Comprendere il funzionamento della politica del riconoscimento può chiarire le insidie della cooptazione e i percorsi per una maggiore resistenza.

Anche la pratica del "Riconoscimento delle Terre" o del "Riconoscimento dei Popoli Indigeni sulle cui terre viviamo" priva dei corpi le identità indigene. È estremamente diverso accettare e onorare protocolli e usanze essendo un visitatore o un ospite su terre indigene, piuttosto che semplicemente riconoscerne l'esistenza. Per mettere le cose in prospettiva: la maggior parte degli attuali movimenti per l'affermazione dell'IPD ha avuto origine in contesti urbani senza un coinvolgimento significativo delle popolazioni originarie di quelle terre. Questa ricolonizzazione perpetua la cancellazione che l'IPD è destinato ad affrontare al suo nocciolo, e questo è un lampante esempio di violenza laterale.

Coulthard sottolinea come "...la politica del riconoscimento nella sua forma liberale contemporanea promette di riprodurre le stesse configurazioni del potere statale colonialista, razzista e patriarcale che le richieste di riconoscimento dei popoli indigeni hanno storicamente cercato di trascendere".

La disumanizzazione può essere mitigata da azioni che rivendicano e riaffermano l'identità indigena, ma esortiamo ad andare oltre il riconoscimento, rivolgendoci a ciò che Frantz Fanon offre ne *I dannati della terra:* "...è proprio nel momento in cui il/la colonizzato/a realizza la propria umanità che inizia ad affilare le armi con cui si assicurerà la sua vittoria".

Liberalismo o liberazione?

Sebbene sia stato sostenuto che l'IPD "sia un passo nella giusta direzione", ci chiediamo: "ma quale direzione?".

Affermare che la Giornata dei Popoli Indigeni sia un atto di decolonizzazione è un fallimento degli assimilazionisti liberali.

Porre fine simbolicamente all'eredità di Colombo continuando a perpetuare e trarre beneficio dalla violenza della "dottrina della scoperta" è solo un'altra strada senza uscita del liberalismo indigeno. Se comprendiamo che la colonizzazione è sempre stata una guerra, allora perché stiamo combattendo una battaglia per il riconoscimento e l'affermazione attraverso le strutture di potere coloniali?

Bettina Castagno, mista Kanien'kehá:ka, afferma:

> Coloro che hanno tutte le buone intenzioni pensano di aiutare, ma non sanno che queste "feste" sono ancora prodotte da una cultura dominante che decide cosa celebrare. Quei giorni finiscono per diventare una celebrazione guidata dal capitalismo consumistico, che si fa carico del sistema valoriale delle culture dominanti basate sull'avidità, con valori e comportamenti cristiani eurocentrici.

Castagno afferma inoltre:

> In quest'epoca di "storia statunitense", no, non basta organizzarci una festa. Riprendiamo la storia: dopo aver lanciato coperte calde, cibo di prima necessità, veleno nascosto in bottiglie di alcol, sterilizzazione di donne indigene, terre avvelenate dall'uranio, assistenza medica e istruzione scadenti, trattati infranti, terre rubate, una semplice festa è un insulto. Non siamo liberx perché ci viene detto che siamo liberx, non siamo liberx perché è stampato su carta o impresso su una moneta; siamo veramente liberx solo quando non c'è un'entità dominante o un'altra cultura che prende decisioni per il nostro popolo, la nostra terra, le nostre medicine, il nostro bestiame, il cibo, l'acqua, l'istruzione e la salute.

Va considerato che la loro Costituzione non garantisce ancora ai popoli indigeni la protezione alla libertà religiosa in relazione ai luoghi sacri. I luoghi sacri sono i nostri santuari, o "monumenti" delle relazioni che coltiviamo da tempo immemorabile e che sono parte integrante della nostra esistenza. Eppure vengono costantemente profanati e attaccati dalle stesse forze politiche che ora condannano aspetti specifici delle loro trasgressioni passate. Le sacre Black Hills nel Sud Dakota occupato – che celebra il "Native American Day" e non il Columbus Day – sono state dissacrate dell'estrattivismo e il monumento blasfemo dedicato ai presidenti schiavisti e genocidi [NDT il cosiddetto Mount Rushmore]è stato ferocemente conteso e rivendicato più volte dall'American Indian Movement negli anni '70. Ci sono telescopi, stazioni sciistiche, oleodotti, miniere, grattacieli e altre effigi di oppressione che stanno profanando o minacciando di violare innumerevoli

altri luoghi sacri in questo momento.

Nel 2015, cavalcando l'onda delle dichiarazioni dell'IPD, la città di Flagstaff in Arizona ha proposto di seguire l'esempio. A causa del loro ruolo nel mantenimento di un contratto per la vendita di milioni di galloni di acque reflue alla stazione sciistica Arizona Snowbowl per la profanazione dei Sacri San Francisco Peaks, un gruppo di persone ha bloccato il processo. Il gruppo chiedeva: "In che modo questa azione può avvantaggiare le popolazioni indigene più che placare il senso di colpa dei bianchi?".

Hanno rilasciato una dichiarazione iniziale in cui affermavano:

> Desideriamo vedere il Columbus Day abolito in tutte le nostre terre e possiamo vedere come altri coglierebbero al volo l'opportunità di sostenere questo gesto, dopotutto, fiducia e guarigione sono necessari e molte altre comunità hanno lottato duramente con le proprie campagne per cambiare il nome. Forse si può avviare un processo significativo che includa: affrontare il trauma storico del colonialismo d'insediamento, che parta dalla consapevolezza che Flagstaff non è una "città di confine", ma terre indigene occupate e rubate, che ponga fine immediatamente al contratto Snowbowl, che ponga fine alla profilazione razziale, alla violenza della polizia e alla criminalizzazione dei nostri parenti per strada, che protegga Madre Terra e cresca comunità sane e giuste. Un processo che vada oltre il semplice rilancio del riconoscimento della nostra oppressione e ristruttura i nostri rapporti di potere, puntando all'abolizione della supremazia bianca, dell'eteropatriarcato, del capitalismo e del colonialismo d'insediamento.

In alternativa, il gruppo ha proposto un processo completo per affrontare concretamente le condizioni sociali e politiche dovute alle politiche anti-indigene in corso nella città. Sebbene il quadro fosse promettente, alla fine il processo iniziale è stato cooptato dai liberali, che hanno lasciato che le componenti di responsabilità e di costruzione del potere comunitario venissero trascurate. Diventando un progetto liberale che serviva a migliorare il funzionamento delle forze di governo occupanti, si è trasformato in un processo che perpetua la violenza coloniale.

Quando la città di Phoenix ha dichiarato l'IPD, Alex Soto, Tohono O'odham, ha dichiarato: "Se la città di Phoenix avesse davvero riconosciuto i popoli indigeni, avrebbe anche presentato una mozione e approvato una risoluzione contro la South Mountain Freeway." Aggiunge inoltre:

> La politica del riconoscimento coloniale (IPD) non garantisce in alcun modo la nostra esistenza. Semmai, rafforza l'idea che siamo un popolo conquistato. Preferirei investire le mie energie nel bruciare il tavolo se le istituzioni coloniali offrissero gesti insinceri di riconoscimento e rispetto. In sostanza, qualsiasi sforzo investiamo nell'IPD dovrebbe essere investito almeno in campagne concrete che proteggano la cultura indigena locale. Altrimenti, che senso ha?

Mentre Phoenix si prepara a celebrare il suo primo IPD, gli echi della dinamite che esplode attraverso la sacra South Mountain saranno molto probabilmente soffocati dai festeggiamenti.

Andrew Pedro, Akimel O'odham di Gila River, fa chiarezza:

> L'Indigenous People's Day a Phoenix continua a essere una facciata di resistenza indigena. Poco a sud di Phoenix, Moadag (South Mountain) viene profanata dai lavori di costruzione dell'estensione della Loop 202. Questa è la colonizzazione del XXI secolo da parte dello stato, ma dovremmo comunque essere grati che lo stato abbia cambiato il nome di una festività? Potrei sostenerla di più se la festa in sé non fosse l'obiettivo finale. Il cambio di nome è una vittoria simbolica. Usate la lotta come piattaforma per avanzare rivendicazioni a favore dei nostri luoghi sacri, ma non è questo che sta accadendo. Sembra che l'organizzazione liberale sia ciò che impedisce che la vittoria dia concretezza. Invece di attaccare la colonizzazione del XXI secolo, scelgono di celebrare ciò che i colonizzatori offrono loro.

Queste minacce infrastrutturali all'esistenza degli indigeni sono generate dalle stesse forze sistemiche che hanno guidato il genocidio dei Taino da parte di Colombo.

Difendere il sacro non è nulla di nuovo, è antico quanto la resistenza a Colombo e ad altri invasori coloniali non proprio disprezzati, quindi perché celebrare i gesti vuoti dei politici? Che ne dite di sostenere e celebrare le lotte in corso per la liberazione della nostra Madre Terra?

Mettiamo in prospettiva il fatto che la gente si sia affrettata a sostenere la resistenza #nodapl, eppure abbia perpetuato la cancellazione di terre sacre e le lotte per l'acqua proprio dove vive. Questo non vuol dire che il lago Oahe (la sacra confluenza del fiume Cannonball e del fiume Missouri) non meritasse un sostegno critico, ma contestualizzare le lotte più ampie per difendere il sacro e proteggere l'acqua. La lotta anticoloniale richiede la consapevolezza che la linea del fronte è ovunque. Misura e calcola il funzionamento del potere coloniale. Se non integriamo queste convinzioni nelle nostre lotte, rischiamo che lo slancio si esaurisca proprio dove Idle No More ha lasciato la suo marchio di fabbrica. Senza impegnarsi in modo significativo nella difesa dei luoghi sacri, come lotta contro il capitalismo e il colonialismo (aggiungendo razzismo e eteropatriarcato cisgender), rischiamo un futuro non troppo lontano in cui vedremo persone guidare auto ibride attraverso South Mountain sulla Loop 202 per sciare sulla neve innevata dell'Arizona Snowbowl sulle vette sacre, indossando magliette #nodapl o "Defend the Sacred" comprate a un evento della Giornata dei Popoli Indigeni settimane prima. Questo particolare tipo di attivismo superficiale e di atteggiamento anticoloniale è diventato più diffuso dopo Standing Rock.

La Giornata dei Popoli Indigeni, in quanto processo di collusione con le forze statali occupanti, rischia di diventare un rituale patriottico coloniale più che altro un atto di liberazione.

Rompere con l'atteggiamento anticoloniale

Vorremmo soffermarci un attimo su cosa intendiamo per "atteggiamento anticoloniale".

Questa posizione cerca di giustificarsi e legittimarsi il più possibile, a volte intenzionalmente, altre volte in modo virtuoso, soffocando qualsiasi voce critica indigena. Di solito con il consueto frastuono della retorica delegittimante e sprezzante attraverso incontri privati individuali faccia a faccia (senza una chissà che presa di responsabilità), spiegazioni da parte di bianchi o accademici (a volte entrambe le cose) o dichiarazioni online (il che significa che faremo comunque quello che vogliamo, vi abbiamo solo "ascoltato"), o la tattica disonesta più utilizzata dell'"invito a presentare le vostre preoccupazioni". Volete che interveniamo al vostro evento per esprimere quanto sia problematico, ma non facciamo nulla per cambiare funzionalmente ciò che state effettivamente facendo, davvero? Non c'è niente di anticoloniale in questo.

Questo è il regno del fascismo del colono/bianco alleato, che è in realtà anti-indigeno. Questa forma di atteggiamento radicale brama la sua convalida a tal punto che cerca aggressivamente coloro che sono graditi e, quando li trova, oggettifica e capitalizza la loro partecipazione. Questa non è una forma di solidarietà, è brutalmente sfruttatrice. È qui che la falsa alleanza dei colonizzatori si interseca con il capitalismo. Per essere chiari, l'atteggiamento anticoloniale sostiene la supremazia bianca e il capitalismo.

I tentativi più elementari di whitewashing del colonialismo-anticoloniale si traducono in una facciata di facce dipinte di rosso. Così com'è, ci saranno sempre dei lupi pronti a ballare e dove c'è la possibilità di guadagnare posizione sociale/potere grazie alla vicinanza alla bianchezza, ecco che spuntano le *danze coi lupi*.

L'atteggiamento anticoloniale prospera grazie alla violenza laterale. L'atteggiamento radicale e il silenziamento di coloro che sono sgradevoli è il modo in cui la supremazia bianca gestisce la perpetuazione di se stessa. In quanto popoli indigeni radicali/anarchici/anticapitalisti/antiautoritari, conosciamo bene tutto questo, ne siamo già stati oggetto e ne subiamo costantemente i colpi. Naturalmente, continuiamo a confrontarci quotidianamente con quanto siamo sacrificabili. Le comunità e gli spazi radicali non fanno eccezione, a meno che non siano i nostri, o che non sia stato svolto il duro lavoro a lungo termine per configurare le relazioni nella lotta, per diventare veramente complici e non alleati. Eppure, quanto sia significativa quella relazione non sarà mai determinato dai coloni bianchi. Mai.

Sradicare il colonialismo

Il colonialismo non è un evento statico, ma una struttura costruita su idee (alla Patrick Wolfe).

Presumere che le strutture del potere coloniale si pieghino ad argomentazioni morali è una posizione che accetta l'idea che il potere coloniale possa essere assolto, ma noi crediamo che non sia possibile. Deve essere distrutto e le condizioni che lo determinano devono essere sradicate da queste terre. Come abolizionisti anticoloniali, perseguiamo lo smantellamento totale e la cancellazione sistematica del dominio e dello sfruttamento coloniale da queste terre.

Vogliamo che la geografia coloniale venga de-mappata e comprendiamo come lo smantellamento della documentazione storica e dell'iconografia ne sia parte integrante, ma sosteniamo che tali conquiste debbano essere interamente nelle mani del popolo e non dello Stato.

Quando mani indigene e/o complici, senza autorizzazioni e mediazioni, abbattono o colpiscono queste statue, monumenti e giornate di riconoscimento, il processo di destabilizzazione dello strangolamento coloniale sulla nostra umanità la allenta.

Questo tipo di attacchi contro i simboli del potere coloniale può minare la sua legittimità. Amrah Salomon J. afferma:

> L'abolizione e la decolonizzazione, insieme all'autodeterminazione collettiva, richiedono azioni concrete. Azioni che possono iniziare con l'abbattimento di una statua o la fine di una festività, ma che certamente non possono concludersi lì, poiché la rimozione di un monumento non contribuisce in alcun modo a contrastare l'incarcerazione di massa o la brutalità della polizia, e la fine di una festività non contribuisce in alcun modo a contrastare la sacrificabilità della vita indigena o la profanazione di luoghi sacri. Sì, le statue razziste devono essere abbattute e le festività razziste devono essere abolite, ma il cinico cambio di nome di festività e statue in una sorta di celebrazione edificante dell'inclusione (le argomentazioni a favore delle politiche di diversità e inclusione riguardano in realtà l'assimilazione culturale al colonialismo d'insediamento, non una profonda presa di coscienza della nostra politica della differenza) viene permesso dallo Stato perché può essere ridotto a un meccanismo utile alla società coloniale per proseguire le azioni del colonialismo e del terrorismo razziale, lavandosi le mani della responsabilità di fare qualcosa al riguardo. Noi lo rifiutiamo.

Possiamo e dobbiamo affrontare e attaccare criticamente allo stesso tempo le idee e le strutture della supremazia bianca, del cis-eteropatriarcato, del capitalismo e del colonialismo. Dopotutto, le persone delle comunità delle terre occupate degli Ute a Denver e oltre lottano da anni per trasformare il Columbus Day e abbattere le glorificazioni dei conquistadores e di altri brutali colonizzatori, organizzando al contempo sforzi per curare la sofferenza derivante da traumi storici e intergenerazionali.

Lotta anticoloniale significa attacco

K'in Balaam afferma:

> Le aggressioni anticoloniali sono attacchi decisivi che mirano a raggiungere uno di questi tre obiettivi: 1) espropriare risorse per la nostra stessa sopravvivenza, 2) alterare materialmente le condizioni dei rapporti di potere e del controllo geografico, oppure 3) sabotare e minare attivamente la continuità del potere, delle risorse, della cultura e del controllo coloniali. In breve, è qualcosa di misurabile, non semplicemente un sentimento o un gioco di parole che costituisce

> un accordo a parole e non nei fatti, facilmente dimenticato e ignorato domani. Non stiamo cercando di unirci al partito di quartiere dei coloni. O addirittura di prenderne il controllo.

Balaam aggiunge inoltre:

> Essere anticolonialisti significa agire e attaccare. Non si tratta solo di una serie di foto di solidarietà e di azioni difensive mascherate con giovani coloni spinti dal loro senso di colpa coloniale durante la loro avventura da guerrieri del fine settimana. Per i colonizzati, la vita è guerra, siamo sotto occupazione e assedio da tutte le parti in ogni momento. Persino l'aspirante complice è, ed è sempre stato, l'ennesimo potenziale traditore. Allo stesso modo, noi colonizzati abbiamo tutti il potenziale per collaborare al nostro genocidio. La differenza non sta nella posizione che assumiamo. Il genocidio è sempre la condizione situazionale della nostra lotta e siamo costretti a reagire di conseguenza. Non abbiamo una seconda possibilità di commettere errori, perché fondamentalmente o siamo noi una minaccia esistenziale o lo sono loro. Sono le loro capanne o i nostri teepee a bruciare, ma in un modo o nell'altro qualcosa sta andando a fuoco.

Santuari nel genocidio e nella schiavitù per mano brutale della supremazia bianca, ci sono le sue banche, i suoi grattacieli, le sue statue, i suoi nomi sulle strade, le scuole, la valuta e altre istituzioni, tutti eretti in una celebrazione monolitica come minaccia fisica della violenza di cui i nostri violentatori sono ancora capaci. Perché, come molti altri stati nazionali, gli "Stati Uniti" nel loro complesso erigono un monumento alla continua eredità della violenza coloniale di un intero ordine di civiltà. Il nostro lavoro è smantellare quest'ordine e frantumare questi monumenti di violenza coloniale chiamato "America".

++++

Indigenous Peoples' Day of Rage

Nel 2020, durante il culmine della pandemia e spinti dall'impeto delle rivolte di George Floyd, è stato lanciato un appello anonimo per una "Giornata della rabbia dei popoli indigeni". Diceva:

> Mentre la pandemia di COVID-19 devasta in modo sproporzionato le comunità indigene, non possiamo ignorare la realtà che la piaga del colonialismo ha reso i nostri popoli più vulnerabili a questo virus. Dal fracking e dall'avvelenamento delle nostre acque, all'estrazione e alla combustione del carbone, alle fuoriuscite di oleodotti, alle miniere di uranio abbandonate, agli inceneritori di rifiuti, alla costruzione di muri dell'apartheid, alle dighe fluviali e alla continua devastazione ecologica, la nostra salute è intrinsecamente legata alla salute delle nostre terre sacre. I colonizzatori stanno facendo i conti con il riscaldamento globale, ma noi siamo in prima linea in questa guerra contro Madre Terra fin dalle prime invasioni coloniali delle

nostre terre.

Siamo diventati frustrati dalla politica assimilazionista e senza ispirazione dell'Indigenous Peoples' Day. Le organizzazioni e le società indigene no-profit tentano di pacificare e assimilare ulteriormente i nostri popoli nelle politiche coloniali. Tentano di controllare la nostra rabbia e soffocare i movimenti di liberazione (come hanno fatto a Standing Rock). Si accontentano di vacui riconoscimenti territoriali e gesti vuoti che non fanno nulla per sfidare e cambiare le reali condizioni di sofferenza che la nostra gente affronta. Non crediamo di poter uscire da questa crisi votando. Non imploreremo i politici di riformare il sistema stesso che si basa sul nostro genocidio e sulla distruzione della nostra Madre Terra. Chiediamo con insistenza qualcosa di più efficace per smantellare il colonialismo nelle nostre terre.

Abbiamo celebrato e sostenuto la furia delle rivolte spontanee e potenti del movimento Black Lives Matter, che hanno abbattuto monumenti ai colonizzatori e messo in ginocchio istituzioni razziste come la razzista squadra di football americano di Washington. Con questo spirito e con quello dei nostri antenati militanti che attaccarono idee e istituzioni coloniali, invitiamo tutti coloro che condividono le nostre frustrazioni e la nostra rabbia a unirsi a noi. Per le donne, le ragazze, le persone trans e le persone Two-Spirit scomparse o assassinate. Contro l'estrattivismo delle risorse. Contro i confini coloniali. Contro lo stato di polizia del colonialismo d'insediamento. Per la liberazione totale.

Sono state segnalate quasi cento azioni, tra cui la distribuzione di striscioni, attacchinaggi, marce militanti e attacchi a simboli e istituzioni coloniali, tra cui numerose statue che sono state ridecorate o completamente abbattute. Nella cosiddetta Portland, Oregon, i manifestanti anticoloniali hanno rotto vetrine e abbattuto statue di Theodore Roosevelt e Abraham Lincoln, lasciando dietro di sé slogan come "Terra rubata" e "Dakota 38", un riferimento ai trentotto Dakota che Lincoln approvò di far impiccare nella più grande esecuzione di massa mai avvenuta nei cosiddetti Stati Uniti. Roosevelt una volta affermò: "Non mi spingo fino a pensare che gli unici indiani buoni siano gli indiani morti, ma credo che nove su dieci lo siano..."

Il sindaco di Portland, Ted Wheeler, ha denunciato il "comportamento anarchico" degli atti "osceni", mentre Trump ha chiesto all'FBI di intervenire, a cui hanno fatto seguito diversi arresti da parte dell'FBI e del DHS. Nella cosiddetta Santa Fe, un'occupazione di tre giorni si è conclusa con la demolizione di una statua coloniale. A Kinłání, la cosiddetta Flagstaff, un centinaio di persone sono scese in piazza in una marcia militante anticoloniale e anticapitalista. Nella cosiddetta Utica, New York, si è tenuta una manifestazione che collegava il genocidio perpetrato da Colombo alla morte di un adolescente nativo del posto, avvenuta nel 2013, per mano della polizia locale. Nella cosiddetta San Mateo, California, una statua di Junipero Serra, un missionario cattolico del XVIII secolo, è stata attaccata e vandalizzata.

Nel 2021 è stato rinnovato l'appello per una Giornata della Rabbia dei Popoli Indigeni con la nota "Secondo Round".

Il seguente rapporto d'azione è stato redatto dai collaboratori di Indigenous Action:

> Da nord, nella cosiddetta Edmonton, Alberta, fino a "Tampa, Florida", e da Turtle Island a Sacramento, California, fino a Washington DC, gli oppositori di tutto il mondo si sono mobilitati domenica 10 ottobre 2021 (e anche nei giorni precedenti e successivi) per la Giornata della Rabbia dei Popoli Indigeni (Contro il Colonialismo) - Secondo Round.
> Abbiamo assistito all'affissione di striscioni, alle marce dei militanti, agli attacchi con vernice contro le istituzioni dei coloni e a un forte disagio sui volti dei colonizzatori prima ancora che la giornata iniziasse. A quanto pare, i politici, compresi i sindaci delle città duramente colpite dalle azioni IPDR dello scorso anno, hanno calcolato gli straordinari per le loro linee blu [NDT: la polizia] sempre più sottili, mentre i membri del clero sbirciavano dalle finestre con trepidazione mentre partecipavano a veglie 24 ore su 24, aspettando la punizione. Era davvero un bel giorno per essere indigeni, ma non un giorno altrettanto bello per essere una reliquia coloniale, come dimostra la statua di Washington DC del famigerato maniaco genocida Andrew Jackson a Lafayette Park, con la scritta "ASPETTATECI" dipinta a spruzzo sulla base, in riferimento al classico slogan della resistenza indigena: " Respect us or expect us ".
>
> Mentre monumenti dedicati ai colonizzatori in tutto il mondo sono stati vandalizzati, distrutti e/o gettati solennemente nei fiumi negli ultimi due anni, è stato fantastico vedere Andrew Jackson accolto nel club! Insieme alla statua di Colombo a Tampa, in Florida, e alla statua di Abraham Lincoln nella cosiddetta Bennington, nel Vermont.
>
> Le macerie del Terzo Distretto [di Polizia a Minneapolis], rase al suolo durante le proteste per George Floyd del 2020, erano decorate con uno striscione con la scritta "Vendicare i Bambini Indigeni" per ricordare le migliaia di vite perse nei collegi e nelle scuole residenziali di tutto il continente tra la fine dell'Ottocento e la metà del Novecento. Nel Sud-Ovest si sono tenute marce di militanti che chiedevano "Basta Sorelle Rubate" a nome della campagna #MMIWG2ST e un raduno per denunciare la mascotte di immagini native usata da un'azienda razzista di lunga data a Durango, in Colorado. Nella Kinłani ("Flagstaff, Arizona") occupata, un raduno e un corteo hanno portato alla chiusura di importanti incroci per un ballo circolare radicale che ha paralizzato il traffico. Una statua coloniale è stata vandalizzata e sono stati lanciati fumogeni in tutto il centro città, creando un caos anticoloniale.
>
> Nel frattempo, sulla costa occidentale, i cavalcavia delle autostrade hanno visto la distribuzione di striscioni provenienti dalla California occupata e dal KKKanada. La gente della San Rafael occupata chiedeva che la città ritirasse le accuse contro i Protettori/Difensori (date un'occhiata a ip5solidarity.org), mentre cartelli sulle strade di Sacramento recitavano "Columbus Was Lost", "Sovranità indigena ORA!" e "Nessuna giustizia su terre rubate!". I nostri parenti a nord, ad Amiskwaciwaskahikan ("Edmonton, Alberta"), ricordavano

agli automobilisti che ci sono colonizzatori che si stringono le perle e il portafoglio, con " No Pride in Genocide".

A proposito di terre rubate, quest'anno (2021) ha lanciato un grido molto forte. Che fosse sparso sulle barriere degli spazi pubblici della cosiddetta Las Vegas, Nevada, o inciso sfacciatamente su un muro sotto lo sguardo dell'onnipresente occhio che sorveglia il municipio di "Asheville, Carolina del Nord"; che fosse creato in un contesto più urbano con la colorata calligrafia di un anonimo; o adornata con la cara vecchia A cerchiata in nero opaco su Diné Bikeyah ("La Nazione Navajo") – i muri parlano chiaro: LAND BACK.

La segnaletica delle istituzioni coloniali non è stata risparmiata. A Portland, Oregon, il Lewis and Clark College ha suggerito un "CAMBIA NOME" in modo non così sottile. E la concessionaria e stazione di servizio Tesla di recente apertura a Nambe Pueblo, nel New Mexico, non è sfuggita alla rabbia per il tradimento della decisione dei Pueblo di andare a letto con Elon Musk e diventare capitalisti verdi.

Comprensibilmente, ci sono state molte altre azioni che non hanno potuto o non hanno voluto essere documentate, come il sabotaggio delle linee ferroviarie nel cosiddetto Pacifico nord-occidentale; gli escavatori che minacciavano le terre sacre del "Midwest" rese inutilizzabili; la Chiesa cattolica di "Denver, Colorado", che a quanto pare ha esposto le sue verità al mondo con vernice rossa brillante sui muri, e i parenti di "Portland, Oregon", che hanno colpito come fantasmi nella notte, lasciando dietro di sé solo il filmato delle squadre di pulizia che spazzavano vetri e lacrime coloniali il giorno dopo. Alcune delle dichiarazioni più forti vengono fatte in silenzio, poiché alcune delle nostre azioni sono diventate un grido di guerra silenzioso, una minaccia sempre presente. Costringendo i colonizzatori a stringere le loro perle e i loro portafogli, in segno di riconoscimento di una resistenza indigena viva, indomita, rabbiosa e in crescita. Non può essere confinata a un solo giorno del calendario, la nostra agitazione anticoloniale dura tutto l'anno e la celebriamo IN QUALSIASI MODO ci piaccia.

Quest'anno le giustificazioni per la nostra rabbia si sono fatte più acute, in particolare nei cosiddetti Stati Uniti, con l'autorità coloniale che ha proclamato la "Giornata dei Popoli Indigeni". Abbiamo visto la farsa di questa politica del riconoscimento per quello che è ed è per questo che ci infuriamo: per indebolire la loro cooptazione e il loro white/redwashing. Abbiamo sottolineato che gli arresti non erano il punto quest'anno, soprattutto considerando quanto le Azioni Dirette Nonviolente performative abbiano consegnato così tanti dei nostri nelle mani dello stato di polizia. Non vogliamo che la nostra gente e i nostri complici vengano mai rinchiusi, soprattutto durante una pandemia. Non vogliamo implorare i politici, negoziare trattati e non faremo concessioni – lottiamo per la liberazione totale. Radicalizzare, ispirare, dare potere e attaccare - questo è ciò che significa lotta anticoloniale e noi siamo ovunque.

Con Amore e Rabbia: Possano i ponti che bruciamo insieme illuminare la nostra strada.

Uno spirito militante radicale di Resistenza Indigena Autonoma è rinato. Il suo appetito è vorace. Chissà cosa ci riserverà il prossimo ciclo?

Dį́į́’

Anarchia indigena

CAPITOLO QUATTORDICI
COVID-19, colonialismo delle risorse e resistenza indigena

È proprio per la Divina Provvidenza che questi indiani sono diminuiti a causa della continuità delle malattie epidemiche, poiché in una tale moltitudine di caratteri diversi si trovano molti elementi irrequieti, altezzosi e sediziosi.
— Il missionario spagnolo Padre Luis Velarde, 1716

Diné bikéyah (la Nazione Navajo) ha affrontato e sopportato un tasso pro capite di casi di COVID-19 più alto di qualsiasi altro insediamento coloniale statunitense. Mentre questo virus respiratorio semina il caos in queste terre, i media mainstream hanno nuovamente consacrato la nostra gente come mascotte della povertà e della vittimizzazione. Le statistiche vengono sbandierate a gran voce per evocare la pietà coloniale: circa il 33% della nostra popolazione non ha acqua corrente né elettricità. Viviamo in un "deserto alimentare" con tredici supermercati che servono quasi 200.000 residenti. Tra i Diné Bikéyah il tasso di disoccupazione è del 50% circa. Sebbene questi dati non siano errati, la soluzione non è aumentare le raccolte fondi per i "poveri indiani".

Questa pandemia ha avuto un impatto così sproporzionato sulla nostra gente semplicemente perché mancano linee elettriche e impianti idraulici? È solo perché non ci sono enormi centri commerciali di catene in ogni angolo della nostra riserva? Saremmo davvero così più immuni da questa malattia se ogni membro della nostra tribù avesse un lavoro?

Le narrazioni disumanizzanti sono sempre state parte integrante dello scenario qui nell'arido Sud-ovest. Se sbattete le palpebre mentre vi dirigete verso il Grand Canyon, è facile perdersi il contesto brutale e in corso della colonizzazione e dell'espansione capitalista. Viviamo qui e non lo vediamo nemmeno noi stessi. Siamo troppo impegnati ad appendere quel cartello "Bravi indiani dietro di voi".

I politici della Nazione Navajo impongono rigidi coprifuoco nei fine settimana e nel mentre proibiscono le riunioni cerimoniali e limitano le iniziative di mutuo soccorso indipendenti. Mentre le cosiddette "città di frontiera" delle riserve, notoriamente razziste come "Gallup, New Mexico", si sbarazzano dei parenti infetti senza tetto e emanano "Riot Act Orders" per limitare l'afflusso di Diné che dipendono dalle scorte dei loro supermercati, lo spettro dello scopo storico del sistema delle riserve incombe come un fantasma dimenticato, che ci toglie il respiro, aggrappandosi alle nostre ossa.

Ciò che viene omesso dallo spettacolo febbrile del turismo catastrofico del COVID-19 è che queste statistiche sono dovute ai continui attacchi ai nostri stili di vita culturali, alla nostra autonomia e, per estensione, alla nostra collettività e autosufficienza.

Sebbene la deprivazione economica e la scarsità di risorse siano realtà che affrontiamo,

la nostra storia è molto più complessa e potente: è la storia di uno spazio tra armonia e devastazione. È la storia dei nostri antenati e delle generazioni future. È la storia di questo momento di reciprocità e resistenza indigena.

La colonia estrattiva Navajo e il COVID-19

La violenza coloniale e la violenza contro la Terra hanno reso la nostra gente più suscettibile a virus come il COVID-19.

Mentre il virus COVID-19 si diffonde inosservato in tutta la nostra regione, una nube di metano di 2.500 miglia quadrate è nascosta, sospesa sulle terre Diné qui nell'area dei "Four Corners". I ricercatori della NASA hanno affermato: "La fonte è probabilmente l'estrazione e la lavorazione di gas, carbone e metano da giacimenti carboniferi". Il metano è il secondo gas serra più diffuso nei cosiddetti "Stati Uniti" e può essere fino a 84 volte più potente dell'anidride carbonica.

Due enormi centrali elettriche a carbone, la San Juan Generating Station e la Four Corners Power Plant, operano nell'area. Se considerate come un'unica entità, le due centrali rappresentano il secondo maggiore consumatore di carbone negli "Stati Uniti". La maggior parte dell'energia generata viene trasmessa direttamente attraverso le case delle riserve per alimentare gli insediamenti coloniali in "Arizona, Nevada e California".

Non è una novità che, nel tempo, respirare l'inquinamento atmosferico proveniente da fonti come le centrali elettriche a carbone danneggi i polmoni e indebolisca la capacità dell'organismo di combattere le infezioni respiratorie. Le università e le agenzie di stampa statunitensi per i coloni hanno riconosciuto che l'esposizione all'inquinamento atmosferico è correlata all'aumento dei tassi di mortalità per COVID-19. Allo stesso tempo, l'EPA ha allentato le normative ambientali sugli inquinatori atmosferici in risposta alla pandemia, aprendo la strada a progetti di estrazione di risorse imposti dalle colonie sulle terre dei Diné per intensificare i loro sforzi.

Secondo un recente rapporto intitolato " Exposure to air pollution and COVID-19 mortality in the United States", i pazienti affetti da COVID-19 nelle aree colpite da alti livelli di inquinamento atmosferico prima della pandemia hanno maggiori probabilità di morire a causa del virus rispetto ai pazienti in altre parti degli "Stati Uniti".

Il *New York Times* ha pubblicato un articolo sul rapporto affermando che "Una persona esposta ad alti livelli di particolato sottile ha il 15% di probabilità in più di morire di coronavirus rispetto a chi che vive in una regione con un'unità di inquinamento da polveri sottili inferiore". Il rapporto afferma inoltre che:

> Sebbene l'epidemiologia del COVID-19 sia in evoluzione, abbiamo stabilito che esiste una notevole sovrapposizione tra le cause di morte dei pazienti affetti da COVID-19 e le malattie causate dall'esposizione prolungata alle polveri sottili.

E che:

> Il 26 marzo 2020, l'Agenzia per la Protezione Ambientale (EPA) degli

> Stati Uniti ha annunciato un ampio allentamento delle normative ambientali in risposta alla pandemia di coronavirus, consentendo a centrali elettriche, fabbriche e altri impianti di determinare autonomamente la propria capacità di soddisfare i requisiti legali in materia di segnalazione dell'inquinamento atmosferico e idrico.

Secondo il sito web della Navajo Nation Oil and Gas Company (NNOGC):

> Nel 1923, un governo tribale Navajo fu istituito principalmente per consentire al Bureau of Indian Affairs di approvare i contratti di locazione con le compagnie petrolifere americane, desiderose di avviare operazioni petrolifere sulle terre Navajo.

Probabilmente, quasi ogni decisione economica presa dal governo tribale da allora (con poche eccezioni) ha facilitato l'ulteriore sfruttamento della Madre Terra a scopo di lucro.

Per ogni attacco alla Madre Terra perpetrato dalle entità coloniali, i Diné si sono organizzati con forza per proteggere il Nahasdzáán dóó Yádilhil Bits'áádéé Bee Nahaz'áanii, ovvero la Legge Naturale Diné.

Gruppi come Diné CARE si sono mobilitati dalla fine degli anni '80 per contrastare la devastazione ecologica e culturale. Adella Begaye e suo marito Leroy Jackson si sono organizzati per proteggere i Monti Chuska dal disboscamento da parte del governo tribale Navajo. Hanno fondato Diné CARE e ne hanno contestato le attività. Jackson avrebbe ottenuto documenti che dimostravano che i funzionari del Bureau of Indian Affairs stavano lavorando clandestinamente per esentare la tribù dalle restrizioni al disboscamento, volte a proteggere le specie in via di estinzione nella zona. Fu trovato assassinato poco dopo. In spregio agli sforzi dei gruppi ambientalisti Diné come Diné CARE per fermare l'estrazione del carbone e le centrali elettriche a fronte del riscaldamento globale, l'ex presidente del Consiglio della Nazione Navajo, Lorenzo Bates, dichiarò: "La guerra al carbone è una guerra all'economia Navajo e alla nostra capacità di agire come nazione sovrana". All'epoca, l'industria del carbone era responsabile del 60% delle entrate generali della Nazione Navajo. Bates affermò che "Queste entrate rappresentano la nostra capacità di agire come nazione sovrana e di soddisfare i nostri bisogni".

Al prezzo della nostra salute e della distruzione di Madre Terra, i politici della Nazione Navajo hanno perpetuato e tratto profitto dalle centrali elettriche a carbone e dalle miniere a cielo aperto, che hanno costretto oltre 20.000 Diné a trasferirsi da Black Mesa e causato un grave degrado ambientale.

Per quarantuno anni la Peabody Coal, che gestiva due enormi miniere a cielo aperto a Black Mesa, ha consumato 4,8 miliardi di litri d'acqua all'anno dalla falda acquifera Navajo sottostante. Sebbene le miniere siano ora chiuse e anche la centrale elettrica a carbone Navajo Generating Station (NGS) che le alimentava sia stata chiusa, l'impatto sulla salute, sull'ambiente e sulle fonti idriche vitali della zona è stato grave. Il progetto NGS è stato inizialmente avviato con lo scopo di fornire energia elettrica per pompare acqua nelle vaste aree metropolitane di Phoenix e Tucson. Per decenni, mentre le linee elettriche si intersecavano sopra le case delle famiglie Diné e l'acqua veniva pompata a centinaia di chilometri di distanza per piscine e campi da golf, migliaia di Diné sono rimasti senza

acqua corrente ed elettricità.

Gruppi ambientalisti Diné come la Black Mesa Water Coalition e Tó Nizhóní Ání', che da tempo si oppongono al colonialismo delle risorse su Dził Yijiin (Black Mesa), hanno recentemente celebrato la chiusura dell'NGS, e nel mentre la Nazione Navajo si affannava per mantenere in funzione l'obsoleta centrale elettrica, sostenendo che fosse "vitale" per l'economia Navajo. Ciò che è stato ignorato nella mischia è che i proprietari e i gestori della centrale elettrica a carbone erano incentivati a passare al gas naturale, diventato più economico grazie al fracking.

Nel 2019, la Nazione Navajo ha ulteriormente raddoppiato la sua attività con il carbone acquistando tre miniere nell'area del bacino del Powder River, situate nei cosiddetti Wyoming e Montana. Circa il 40 percento del cosiddetto carbone degli Stati Uniti proviene da questa zona, contribuendo a più del 14 percento dell'inquinamento da carbonio totale negli "USA". L'accordo ha anche costretto la Navajo Transitional Energy Company (NTEC) a rinunciare alla sua immunità sovrana come condizione per acquistare le miniere da una società che aveva appena dichiarato bancarotta.

Nel giugno 2023, il Segretario del Dipartimento degli Interni, Deb Haaland, annunciò la designazione di oltre 336.400 acri come "terreno pubblico" attorno a un'area sacra e a un Parco Nazionale chiamato Chaco Canyon, nel cosiddetto Nuovo Messico. L'azione impose una moratoria di 20 anni su nuove proposte di sfruttamento petrolifero e del gas e su nuove concessioni minerarie in un'area di 16 km che circonda il parco. Mentre gli ambientalisti Diné e Pueblo celebravano l'azione federale, i residenti dei terreni assegnati ai Diné protestarono. Gli assegnatari, a cui era stata concessa la terra ai sensi del Dawes Act del 1887, bloccarono la strada per il parco del Chaco Canyon proprio il giorno in cui Haaland avrebbe dovuto celebrare l'entrata in vigore dell'atto. Schierandosi con gli assegnatari Diné, il Presidente della Nazione Navajo, Buu Nygren, dichiarò:

> L'azione della Segreteria mina la nostra sovranità e autodeterminazione... La decisione del Segretario Haaland ha un impatto sugli assegnatari Navajo, ma ignora anche la scelta della tribù di affittare terreni per lo sviluppo economico. In definitiva, questa decisione mette a repentaglio future opportunità economiche, ponendo al contempo circa 5.600 assegnatari Navajo in gravi difficoltà finanziarie.

I sostenitori della designazione a monumento hanno denunciato Nygren e lamentato il fatto che la polizia della Nazione Navajo non li avrebbe protetti dalle minacce di violenza degli assegnatari.

Il Dawes Act fu esplicitamente concepito per facilitare l'invasione dei coloni in massa e assimilare i popoli indigeni nella società coloniale. Portò al furto di oltre 90 milioni di acri di terre indigene dal 1887 al 1934. In base alla legge, solo i "capifamiglia" maschi indigeni potevano accettare i singoli appezzamenti, a condizione che diventassero cittadini statunitensi. La legge concepì anche l'idea del "blood-quantum" per identificare chi era e, soprattutto, chi non era indigeno, con la preferenza per appezzamenti di terra più grandi assegnati a coloro che erano in parte bianchi. Il senatore statunitense che elaborò la legge cercava di imporre il capitalismo e l'individualismo protestante: "[Quando] l'individuo

viene separato dalla massa, insediato sul suolo, reso cittadino... [diviene]un bene positivo, un contributo alla ricchezza, alla forza e al potere della nazione". Nel delineare la sua strategia di inclusione indigena, Dawes ammise le frustrazioni per la persistenza dei popoli indigeni nonostante il genocidio: "Pensavamo di sterminarli se non fossimo riusciti a civilizzarli". Proclamando la sovranità Navajo, il presidente della Nazione Navajo Nygren e gli assegnatari Diné non solo compromettono le terre sacre per profitto, ma incarnano l'eredità ecocida e genocida di Dawes.

A differenza del conflitto sul Chaco Canyon, un'area sacra nota come Bears Ears, nello Utah sudorientale, è stata designata monumento nazionale da Obama (ai sensi dell'"Antiquities Act") nel 2016. Il monumento, di 1,35 milioni di acri, è stato realizzato per proteggere l'area dai furti di tombe e dalle minacce minerarie, petrolifere e del gas. Il monumento è stato ridotto di oltre 1,1 milioni di acri da Trump nel 2017 e poi restaurato da Biden nel 2021. La Nazione Navajo non solo ha celebrato la designazione federale iniziale, ma è anche una delle cinque Nazioni Indigene che co-gestiscono l'area protetta insieme al Servizio Forestale e al Bureau of Land Management.

Oggi ci sono più di 20.000 pozzi di gas naturale e migliaia di altri proposti all'interno e nelle vicinanze della Nazione Navajo, nel Bacino di San Juan, una struttura geologica che si estende per circa 7.500 miglia quadrate nei Four Corners. L'EPA statunitense definisce il Bacino di San Juan come "il bacino di metano da giacimento carbonifero più produttivo del Nord America". Solo nel 2007, le aziende hanno estratto 1,32 trilioni di piedi cubi di gas naturale dalla zona, rendendola la più grande fonte degli Stati Uniti. Halliburton, che ha "inventato" la fratturazione idraulica (il fracking) nel 1947, ha avviato la "rifratturazione" dei pozzi nella zona. Il fracking, inoltre, spreca e inquina una quantità enorme di acqua. Un singolo pozzo di metano da carbone può consumare fino a 350.000 galloni, mentre un singolo pozzo orizzontale di scisto può consumare fino a 10 milioni di galloni d'acqua. Come ho già detto, questa è una regione in cui circa il 30% delle famiglie non ha accesso all'acqua corrente.

Il bacino di San Juan è anche considerato "il produttore di uranio più prolifico degli Stati Uniti". L'uranio è un metallo pesante radioattivo utilizzato come combustibile nei reattori nucleari e nella produzione di armi. Si stima che il 25% di tutto l'uranio recuperabile rimasto nel paese si trovi a Diné Bikéyah.

Durante la cosiddetta "Guerra Fredda", i territori dei Diné furono pesantemente sfruttati dall'industria nucleare. Dal 1944 al 1986 furono estratti dalle miniere circa 30 milioni di tonnellate di minerale di uranio. Ai lavoratori dei Diné fu detto ben poco dei potenziali rischi per la salute, e a molti non vennero fornite attrezzature protettive. Con il calo della domanda di uranio, le miniere chiusero, lasciando oltre un migliaio di siti contaminati. Ad oggi, nessuno è stato completamente bonificato.

Nel 1979, la più grande fuoriuscita accidentale di radioattività si verificò a Diné Bikéyah, presso l'impianto di trattamento dell'uranio di Church Rock. Oltre 1.100 tonnellate di scorie solide radioattive e 94 milioni di galloni di residui radioattivi si riversarono nel fiume Puerco quando una diga di Earthen crollò. Oggi, l'acqua nella comunità a valle di "Sanders, Arizona" è contaminata dalla fuoriuscita radioattiva.

Sebbene l'estrazione di uranio sia ora vietata nella riserva grazie alle pressioni degli

attivisti anti-nucleare Diné, i politici Navajo hanno recentemente cercato di consentire nuove attività minerarie in aree già contaminate dall'eredità tossica dell'industria.

Nel 2013, il delegato del Consiglio della Nazione Navajo Leonard Tsosie propose una risoluzione per indebolire il divieto, ma i suoi sforzi furono bloccati da Diné No Nukes, un'organizzazione di base "dedicata a creare una Nazione Navajo libera dai pericoli della contaminazione radioattiva e della proliferazione nucleare". Si stima che ci siano più di 2.000 miniere di uranio abbandonate e tossiche nella Nazione Navajo e nei dintorni. Ventidue pozzi che forniscono acqua a oltre 50.000 Diné sono stati chiusi dall'EPA a causa degli elevati livelli di contaminazione radioattiva. La recente spinta verso l'energia nucleare come "energia pulita" ha reso la regione più vulnerabile alle nuove attività estrattive di uranio, tra cui una miniera di lisciviazione in situ (che utilizza un processo simile al fracking) proprio accanto al Monte Taylor, una delle sei montagne sacre Diné.

L'esposizione all'uranio può avvenire attraverso l'aria, l'acqua, le piante e gli animali e può essere ingerita, inalata o assorbita attraverso la pelle. Sebbene non sia mai stato condotto uno studio completo sulla salute umana sugli impatti dell'estrazione di uranio nella zona, l'EPA afferma che l'esposizione all'uranio può compromettere il sistema immunitario, causare ipertensione, malattie renali, cancro ai polmoni e alle ossa e altro ancora. Uno studio in corso chiamato Navajo Birth Cohort Study ha anche rilevato uranio nelle urine di bambini nati da donne Diné esposte all'uranio.

Nel libro *Bitter Water: Diné Oral Histories of the Navajo-Hopi Land Dispute*, Roberta Blackgoat, mia nonna e matriarca della resistenza Diné al trasferimento forzato a Black Mesa, ha affermato:

> Il carbone che estraggono è il fegato della Terra. Gli organi interni della Terra vengono dissotterrati. Madre Terra deve sedersi. L'uranio che hanno estratto per ricavarne energia era i suoi polmoni. Il suo cuore e i suoi organi vengono dissotterrati a causa dell'avidità. È smog all'orizzonte. Il suo respiro, il suo calore, ora sono inquinati e si arrabbia quando i Navajo parlano della loro malattia. La polvere di carbone in inverno soffia per ricoprire la terra come un dio nei canyon. È molto doloroso per i polmoni quando si prende un raffreddore. I sintomi scompaiono lentamente quando la polvere di carbone secca soffia dalle miniere a cielo aperto. La gente dice che l'uranio può prosciugare il cuore. Non c'è più compassione per la madre terra. Siamo diventati suoi nemici.

Gli anziani Diné che hanno resistito al trasferimento forzato a Black Mesa hanno dovuto affrontare continui attacchi al loro stile di vita, in particolare attraverso la confisca del bestiame. La distruzione sistematica dei metodi di vita di sussistenza indigeni in tutta la comunità Diné Bikéyah è stata una strategia perseguita fin dall'inizio delle invasioni coloniali in queste terre. Questa devastazione è stata redditizia per i politici Navajo che cercano di mantenere il nostro ruolo di colonia ricca di risorse.

Nel 2015 l'EPA ha accidentalmente riversato oltre 11 milioni di litri di rifiuti tossici dalla miniera Gold King nel fiume Animas. La fuoriuscita di sostanze tossiche ha invaso le comunità Diné, inquinando il fiume "San Juan", da cui dipendono molti agricoltori Diné.

Quell'anno i raccolti sono andati a male. Come misura per alleviare la crisi idrica, l'EPA ha inizialmente inviato barili usati per il fracking risciacquati. Chili Yazzie, ex Presidente del Chapter di Shiprock, ha dichiarato:

> Un disastro dopo l'altro a Shiprock. La compagnia di trasporto idrico incaricata dall'EPA di trasportare l'acqua dal fiume San Juan, non contaminato, ha installato undici grandi cisterne da 16.000 galloni (circa 66.000 litri) in tutte le aree agricole di Shiprock e le ha riempite d'acqua per le colture. Quando hanno iniziato a prelevare l'acqua dalle cisterne per il mais e i meloni, gli agricoltori hanno notato che l'acqua di alcune cisterne era color ruggine, odorava di petrolio ed era oleosa.

Deserti alimentari: un progetto di violenza coloniale

La nostra salute è stata compromessa da malattie legate all'alimentazione imposta dagli attacchi coloniali ai nostri regimi alimentari culturali. Diné Bikéyah non era un "deserto alimentare" fino alla colonizzazione.

Secondo l'American Diabetes Association:

Le persone con diabete hanno maggiori probabilità di sviluppare gravi complicazioni da COVID-19. In generale, le persone con diabete hanno maggiori probabilità di manifestare sintomi e complicazioni gravi quando infettate da un virus.

Un Diné su tre è diabetico o prediabetico; in alcune regioni, gli operatori sanitari hanno riferito di aver diagnosticato il diabete a un paziente su due.

Nel 2014, l'organizzatrice Diné Dana Eldrige ha pubblicato un importante rapporto sulla sovranità alimentare Diné attraverso il Diné Policy Institute. Nel rapporto, il concetto di "Food Desert" della Nazione Navajo è stato contestualizzato come un processo di colonialismo e capitalismo. Il rapporto identificava un *deserto alimentare* come

> un'area, urbana o rurale, priva di accesso a cibi freschi e sani a prezzi accessibili. Mentre i deserti alimentari sono privi di cibo sano e accessibile, cibi malsani e altamente trasformati sono spesso facilmente reperibili... [I deserti alimentari] sono associati ad alti tassi di malattie legate all'alimentazione. Per le comunità rurali, il Dipartimento dell'Agricoltura degli Stati Uniti ha definito il deserto alimentare rurale come regioni con popolazioni a basso reddito, con il supermercato più vicino a più di venti miglia di distanza e con le persone aventi un accesso limitato ai veicoli... Le persone Diné con un reddito limitato o nullo hanno una scelta alimentare limitata e, poiché i cibi sani e freschi hanno un costo maggiore, le persone con risorse finanziarie limitate spesso non hanno altra scelta che acquistare cibi a basso costo, altamente processati e ipercalorici che portano all'insorgenza di malattie legate all'alimentazione.

Il rapporto ha rilevato che la maggior parte dei partecipanti delle comunità Diné che hanno partecipato allo studio ha dovuto percorrere almeno 250 chilometri andata e ritorno per fare la spesa, mentre altri guidavano regolarmente fino a 380 chilometri. Ci sono tredici supermercati con servizio completo nella Nazione Navajo; secondo il rapporto, uno di questi negozi conteneva l'80% di cibi processati. I l rapporto affermava inoltre:

> Un esame del sistema alimentare della Nazione Navajo rivela che il nostro attuale sistema alimentare non solo non soddisfa i bisogni della Nazione Navajo, ma ha anche un impatto negativo sul benessere del popolo Diné. Questi problemi includono livelli epidemici di malattie legate all'alimentazione, tra cui diabete e obesità, insufficienza alimentare (alti tassi di fame), significative perdite di dollari Navajo verso le città di confine, la disintegrazione degli stili di vita Diné e del K'é (l'antico sistema di parentela osservato tra i Diné e tutti gli esseri viventi), tra le altre questioni; il tutto mentre la Nazione Navajo si trova ad affrontare tassi di disoccupazione estremamente elevati, la dipendenza dai proventi dell'estrazione delle risorse naturali e l'instabilità dei finanziamenti federali.

Le nostre terre natie non sono diventate un "deserto alimentare" per caso o per mancanza di infrastrutture economiche: la storia della scarsità di cibo nelle nostre comunità è direttamente correlata a una storia di violente invasioni coloniali.

Dopo aver affrontato una feroce resistenza Diné a metà del XIX secolo, le truppe statunitensi invasero e attaccarono il De Chelly Canyon, nel cuore di Diné Bikéyah. Impiegarono la "tattica della tabula rasa", bruciando case e ogni campo e frutteto che incontrarono. Il colonnello statunitense Kit Carson guidò una campagna di terrore per costringere i Diné a intraprendere quella che viene chiamata "La lunga marcia" verso un campo di concentramento chiamato Fort Sumner, a centinaia di chilometri di distanza, nel "New Mexico" orientale. Il rapporto afferma:

> La campagna della terra bruciata di Carson, che includeva l'uccisione del bestiame, l'incendio di campi e frutteti e la distruzione delle fonti d'acqua, costrinse molti Diné affamati alla resa. A coloro che non erano stati catturati giunse la notizia che il cibo veniva distribuito a Fort Defiance. Molte famiglie scelsero di recarsi al forte per placare la fame e discutere di pace, ignare dei piani di Carleton per il trasferimento. Una volta arrivati al forte, i Diné scoprirono di non poter tornare alle loro case ed erano prigionieri dell'esercito statunitense... A causa dei raccolti andati male, delle restrizioni alla caccia e della mancanza di piante autoctone a loro familiari, i Diné dovettero dipendere dall'esercito statunitense per il loro nutrimento, segnando una svolta fondamentale nella storia dell'alimentazione e dell'autosufficienza Diné. Le razioni alimentari erano inadeguate ed estremamente povere di valore nutrizionale, essendo costituite principalmente da carne di maiale salata, bovini, farina, sale, zucchero, caffè e strutto.

Quando i colonizzatori costruirono forti militari mentre conducevano guerre brutali contro i popoli indigeni, fornirono anche razioni come mezzo di pacificazione e assimilazione.

Il libro *Food, Control, and Resistance: Rations and Indigenous Peoples in the United States and South Australia* illustra come i programmi di razionamento alimentare fossero uno strumento di colonizzazione e si affiancassero alle politiche di assimilazione per indebolire le società indigene e sottometterle al controllo coloniale. Una volta che le popolazioni indigene divennero dipendenti da queste razioni alimentari, i funzionari governativi le manipolarono deliberatamente, determinando dove e quando il cibo sarebbe stato distribuito, limitando il tipo e la quantità di cibo distribuito e determinando a chi sarebbero stati distribuiti. La fame fu trasformata in un'arma materiale e politica.

La strategia delle società colonizzatrici era quella di eliminare i bufali, le pecore, i campi di mais, le fonti d'acqua e tutto ciò che nutriva le popolazioni indigene per indebolire la nostra autonomia e creare dipendenza.

Mentre le strategie militari coloniali si concentravano sempre più sull'attacco ai sistemi alimentari indigeni, la liberazione e la ridistribuzione delle risorse non erano estranee ai nostri antenati, che saccheggiarono efficacemente le scorte dei colonizzatori e rasero al suolo i loro forti. Ma chiaramente le strategie della terra bruciata si rivelarono devastanti. A partire dagli anni '30, il Bureau of Indian Affairs (BIA) ordinò la riduzione delle mandrie di bestiame Diné. I funzionari del BIA massacrarono le mandrie "e le lasciarono marcire, il tutto davanti agli occhi delle famiglie Diné. Alcune mandrie furono persino spinte giù dalle scogliere, mentre altre furono cosparse di cherosene e bruciate vive".

Questa uccisione di massa di animali compromise gravemente l'autosufficienza Diné. Molti dovettero fare affidamento sulle razioni governative e su un'economia di scambi commerciali in crescita per sfamare le loro famiglie. Sebbene la giustificazione politica per questa drastica riduzione fosse quella di mitigare l'erosione del suolo, il rapporto illustra come altri fattori, come "la desertificazione e il deterioramento dei pascoli, come il cambiamento climatico, la siccità periodica, l'invasione di vegetazione esotica e l'abbassamento della falda freatica", fossero i problemi principali.

Nel 1968 aprì il primo negozio di alimentari nella Nazione Navajo a Tséghához dzání (Window Rock, "Arizona"). In un resoconto si legge:

> ...l'impatto di questi negozi di alimentari e il declino dei cibi Diné furono documentati dalla ricerca nutrizionale. Negli anni '80, bibite gassate e zuccherate, pane e latte acquistati al supermercato erano comuni nella dieta Navajo, mentre pane fritto e tortillas, patate, carne di montone e caffè continuavano a essere alimenti base. Sebbene molte famiglie Navajo continuassero a dedicarsi all'agricoltura (mais, zucca e melone erano le colture più coltivate), gli orti erano generalmente piccoli e non sembravano più rappresentare una fonte primaria di cibo per molte famiglie... Oltre ai cambiamenti alimentari, il cambiamento nella vita e nella società Diné includeva anche la fine dell'autosufficienza, delle conoscenze Diné, della famiglia e della comunità, e il distacco dalla terra. Questi cambiamenti non avvennero per caso, ma furono favoriti da una serie di interventi e politiche americane (il processo di colonizzazione); in particolare l'espulsione forzata, la riduzione del bestiame, i collegi, i programmi di trasferimento e distribuzione alimentare, insieme al passaggio da stili

> di vita di sussistenza a una società basata sul salario e all'integrazione nel capitalismo americano... Prima degli sforzi di colonizzazione americani, il popolo Diné operava con un regime alimentare che non solo era parte integrante della nostra cultura, ma in cui producevano e raccoglievano attivamente il cibo necessario per nutrire le loro comunità. Ciò significa che il popolo Diné non dipendeva da governi e sistemi esterni per il cibo. Non solo la popolazione si assicurava la fornitura di cibo di qualità e nutriente, ma lo faceva senza sottostare all'autorità o al governo di queste entità esterne.

Nella conclusione del rapporto, il Diné Policy Institute ha raccomandato di "rivitalizzare i cibi e le conoscenze alimentari tradizionali attraverso il ripristino di un regime alimentare di autosufficienza per il popolo Diné".

Come al solito, il governo coloniale e i politici Navajo hanno approfondito il processo di assimilazione attraverso i loro sforzi per riformare la questione del deserto alimentare, avviando un'iniziativa agricola che acquista sementi da Syngenta e Monsanto e utilizzando incentivi fiscali per rendere il cibo sano più economico, aggravando la dipendenza del popolo Diné dal cibo mercificato.

Sebbene il Consiglio Tribale Navajo abbia avviato un'iniziativa agricola su larga scala chiamata "Navajo Agricultural Products Industry (NAPI)", l'azienda agricola ha dichiarato sul suo sito web di coltivare semi di mais da ibrido genetico acquistati da "Pioneer Seed Company, Syngenta Inc. e Monsanto". Nel 2014, nel tentativo di "frenare" l'epidemia di diabete, il Consiglio della Nazione Navajo ha emanato una legge che ha aumentato l'imposta sulle vendite di cibo spazzatura a basso costo venduto nella Nazione Navajo e un'altra che ha eliminato l'imposta sulle vendite di frutta e verdura fresca. La pressione economica su chi è già in difficoltà, che non affronta le cause profonde e il degrado ambientale, è all'ordine del giorno per il governo coloniale e i politici Navajo.

Invece di nutrire direttamente noi stessi e le comunità, siamo diventati dipendenti da aziende e società che si preoccupano più dei profitti che della nostra salute e del nostro benessere. I collegi erano pieni di indottrinamento capitalista per assimilare forzatamente i bambini Diné nella società coloniale. Il percorso di studio era concepito con un insegnamento chiaro: per sfamare le nostre famiglie avevamo bisogno di un lavoro. Per avere un lavoro dovevamo essere formati. Per essere formati dovevamo obbedire. Non avere un lavoro significa essere poveri. Assumere altri lavoratori significa creare ricchezza. Creare ricchezza significa avere successo.

Il processo di distruzione della collettività e dell'autosufficienza indigena è un processo continuo di assimilazione capitalista. Affamarci è ancora un'arma usata contro il nostro popolo.

Non possiamo parlare di privazione economica e mancanza di risorse senza parlare della storia, non possiamo affrontare la crisi del COVID-19 senza affrontare le crisi del capitalismo e del colonialismo. La scomparsa e l'annientamento dei popoli indigeni sono sempre stati parte del progetto di estrazione delle risorse e del colonialismo.

Una fede virulenta

Il 7 marzo 2020, nella piccola e remota comunità di Chilchinbeto, a Diné Bikéyah, un gruppo cristiano ha tenuto un raduno e una "Giornata di preghiera" in risposta all'epidemia di coronavirus. Secondo un resoconto, un pastore tossiva durante il suo sermone. Il 17 marzo è stato confermato il primo caso di COVID-19 nella riserva, con Chilchinbeto come epicentro di un'epidemia in crescita. Il 18 la Nazione ha chiuso i battenti ai visitatori. Il 20 marzo, mentre i casi confermati di COVID-19 raddoppiavano e poi triplicavano, la Nazione Navajo ha emesso un ordine di isolamento domiciliare per tutti coloro che vivevano nella riserva e ha imposto il coprifuoco dieci giorni dopo.

Mentre le scuole venivano chiuse in risposta alla crisi, il Rocky Ridge Boarding School, situata a Black Mesa, proprio vicino alle terre spartite nella cosiddetta disputa territoriale Navajo-Hopi, è rimasta aperto. Il personale della scuola aveva partecipato alla manifestazione cristiana di Chilchinbeto e circa un centinaio di studenti sono stati esposti al virus.

Non è la prima volta che cristiani e collegi espongono le nostre terre e i popoli indigeni a una pandemia. Il COVID-19 non è il primo virus che la nostra gente ha affrontato.

Dal morbillo alle coperte infette di vaiolo, fino all'epidemia di influenza del 1918 (in cui si stima che morirono 2.000 Diné), i popoli indigeni hanno da tempo familiarità con le strategie coloniali della guerra biologica. Alcune stime affermano che circa 20 milioni di indigeni potrebbero essere morti negli anni successivi alla prima ondata di invasione europea a causa di malattie portate dai colonizzatori: fino al 95% della popolazione delle cosiddette "Americhe". La colonizzazione delle "Americhe" fu una strategia cristianizzante codificata nella Bolla Papale "Inter Caetera" del 1493 per garantire il "diritto esclusivo" di schiavizzare i popoli indigeni e impossessarsi delle loro terre.

Come ampiamente documentato, nel 1763, durante un assedio in corso all'avamposto militare coloniale chiamato "Fort Pitt" guidato da Obwandiyag (Nazione Odawa, alias Pontiac), gli invasori britannici usarono coperte infette di vaiolo come arma biologica. Il generale britannico Jeffrey Amherst aveva scritto: "Non si potrebbe escogitare un piano per diffondere il vaiolo tra quelle tribù di indiani scontenti? Dobbiamo, in questa occasione, usare ogni stratagemma in nostro potere per sfoltirli".

Nel 1845, John Louis O'Sullivan dichiarò che la fede "americana" nella "missione data da Dio" dei cosiddetti Stati Uniti era un "destino manifesto". Quest'idea accelerò la violenza coloniale dell'espansione "americana".

Sotto la cosiddetta "Politica di Pace" del Presidente "statunitense" Grant, le riserve dovevano essere amministrate da confessioni cristiane, a cui era consentito convertire forzatamente i popoli indigeni al cristianesimo. Nel 1872, 63 delle 75 riserve erano gestite da gruppi religiosi cristiani. La "Politica di Pace" stabiliva inoltre che, se i popoli indigeni si fossero rifiutati di trasferirsi nelle riserve, sarebbero stati allontanati con la forza dalle loro terre ancestrali dai soldati statunitensi. Queste politiche cristiane di supremazia bianca portarono all'approvazione di leggi contro le religioni indigene da parte del Congresso "statunitense" nel 1892. Qualsiasi indigeno che sostenesse le proprie credenze culturali,

celebrasse danze religiose e fosse coinvolto in cerimonie religiose doveva essere imprigionato.

L'assimilazione totale era anche l'obiettivo finale del violento e disumanizzante progetto dei collegi "statunitensi". Si trattava di un processo suprematista bianco basato sulla religione, volto a "uccidere l'indiano e salvare l'uomo", con l'obiettivo di "civilizzare" o costringere gli indigeni a essere membri "produttivi" della società dei coloni. Ogni abilità lavorativa umile della successiva era di assimilazione rappresentava un gradino di una scala che il nostro popolo era costretto a salire, poiché la loro istruzione "superiore" li allontanava dai nostri sistemi di conoscenza culturale e dall'autosufficienza collettiva, spingendoli ulteriormente in un sistema di sfruttamento economico. Era anche una strategia per compiere il furto di terra attraverso la cancellazione dei legami indigeni e della dipendenza dalle nostre terre.

Il capitalismo è un sistema economico e politico basato sul profitto, sulla concorrenza, sul libero mercato e sulla proprietà privata, ed è caratterizzato da un individualismo estremo. La sua genealogia affonda le sue radici nella schiavitù, nel genocidio e nell'ecocidio. Il colonialismo delle risorse è il dominio e lo sfruttamento sistematico delle terre e delle vite indigene a beneficio dell'ordine sociale non indigeno aggressore. Ciò è diverso dal colonialismo d'insediamento, che consiste nell'invasione, nell'espropriazione e/o nello sradicamento delle terre e delle vite degli indigeni allo scopo di stabilire un'occupazione di quelle terre da parte di non indigeni.

A tal fine, i modelli di sviluppo economico volti ad affrontare la "povertà" nelle nostre comunità significano solo che la nostra gente continuerà a essere dipendente e, in ultima analisi, consoliderà l'assetto instaurato attraverso il dominio coloniale e capitalista delle nostre terre e dei nostri popoli. Il processo di "indigenizzazione" o "decolonizzazione" della ricchezza in questo contesto non fa che renderci ancora più complici del nostro stesso genocidio.

Il progetto coloniale è in gran parte incompleto, poiché le nostre culture sono incompatibili con il capitalismo. Non esiste una dualità tra identità indigena e capitalista: esistono in modo diametralmente opposto, come nemici naturali e innaturali. In definitiva, solo una può esistere, mentre l'altra è destinata a perire.

Nel mezzo delle battaglie geopolitiche per minerali, petrolio e gas nella colonia di risorse della Nazione Navajo, gli ambientalisti hanno invocato a gran voce una "giusta transizione" verso una "green economy". Sollecitando "New Deals" per rendere il capitalismo più ecosostenibile e sostenere stili di vita insostenibili attraverso l'energia solare o eolica, il tutto mentre i sottostanti rapporti di potere basati sullo sfruttamento rimangono intatti. Questo accordo non cerca di porre fine ai rapporti coloniali con le industrie estrattive, ma li ripulisce e li promuove.

In questo modo, sia i politici della Nazione Navajo che i gruppi ambientalisti no-profit (e persino alcuni che si dichiarano radicali) sono impegnati nello stesso compito: favorire l'espansione del capitalismo sulle nostre terre.

In tutte le nostre terre di deserti dipinti, il nostro sanguinamento è oscurato da tramonti rosso ocra che baciano la ruvida pelle marrone. È qui che gli dei sono ancora in guerra nelle menti di coloro che sono ossessionati da parole in libri che non sono i nostri. Tutto è

profanato. Tutto è in vendita.

Dalla Madre Terra ai nostri corpi, nel capitalismo tutto è stato ridotto a merce. Finché può essere venduto, comprato o altrimenti sfruttato, nulla è sacro. Finché le terre (e per estensione i nostri corpi) saranno viste in questo modo, avremo conflitti, poiché il capitalismo è nemico della Madre Terra e di tutto ciò che consideriamo sacro.

Beneficenza e alleanza come missionariato

Le famiglie Diné nella remota regione di Black Mesa, a Diné Bikéyah, in particolare quelle colpite dal trasferimento forzato, sono da tempo oggetto di una perenne fascinazione "per la povertà" per aspiranti salvatori bianchi. Autoproclamati alleati, con un'ampia gamma di schieramenti politici, dagli anarchici ai missionari cristiani, si sono affrettati a fornire supporto attraverso "distribuzioni alimentari" e altre forme di beneficenza. Mantengono un'organizzazione ordinata, provvedendo ad alcune famiglie e lasciandone fuori altre, costruendo relazioni a lungo termine che riempiono i conti da qualche parte, il tutto garantendo il mantenimento dello stesso sistema di razionamento e controllo istituito durante le cosiddette "Guerre indiane".

Questo tipo di "carità" continua a essere una strategia delle società coloniali per controllare i popoli indigeni in tutto il mondo. Gli operatori del settore no-profit (alleati e organizzazioni no-profit indigene) strumentalizzano la dipendenza capitalista e coloniale, privando al contempo il nostro popolo della sua autonomia. Funzionalmente, sono i nuovi fortini delle vecchie guerre.

Il colonialismo e il capitalismo delle risorse sono stati e continuano a essere la crisi che ha espropriato i popoli indigeni di tutto il mondo dei nostri propri mezzi di sopravvivenza. Dalle campagne di terra bruciata che hanno intenzionalmente distrutto i nostri campi e assassinato il nostro bestiame e ci hanno costretto a dipendere dalle razioni governative e dei missionari, alle dichiarazioni delle nostre comunità come zone disastrate perennemente "in povertà" da parte di gruppi cristiani, organizzazioni no-profit e persino di alcuni progetti di supporto radicali, la nostra autonomia è stata costantemente sotto attacco. Questo è esacerbato oggi da coloro che perpetuano e traggono beneficio da cicli di dipendenza mascherati da atti di "carità".

Nel suo osceno teatro, la politica degli alleati è quasi diventata una caratterizzazione in stile *Balla coi lupi*. Che si tratti di progetti decoloniali di auto-scoperta e di allontanamento dal senso di colpa, o di gruppi come Showing Up for Racial Justice e Catalyst Project che si lanciano in prima linea nelle lotte indigene (da Big Mountain a Standing Rock), lo sguardo feticista dei coloni raramente vede oltre la periferia dei propri interessi e del proprio comfort. In infiniti workshop e riunioni Zoom, concentra la comprensione della resistenza e della liberazione secondo i propri termini. Questo è più evidente quando questi falsi amici inseguono un altro assegno di giustizia sociale o ci abbandonano quando le cose si fanno difficili. Il complesso alleato-industriale sta colonizzando la resistenza indigena. Gli "alleati" sono i nuovi missionari.

La società coloniale sta cercando di capire come comprendere e rispondere a questa crisi, ma affinché ciò si verifichi a pieno, deve fare i conti con il modo in cui i suoi modi e la sua comprensione del mondo sono stati costruiti su una linea temporale lineare, e con il

modo in cui questa linea temporale sta giungendo al termine. Invece di feticizzare questa fine con fantasie di sopravvivenza apocalittica e scenari di salvezza, questo è il tempo di sporcarsi le mani, è il tempo dell'azione diretta, della solidarietà significativa e degli interventi critici. È il tempo della solidarietà e del cerimoniale. Se vogliamo avere una vera solidarietà e non carità su terre rubate, dobbiamo stabilire condizioni di reciprocità che si basino su una profonda comprensione delle eredità persistenti della violenza coloniale.

Un mutuo aiuto indigeno è necessario

All'inizio di marzo 2020, i progetti di mutuo soccorso hanno iniziato a mobilitarsi a Diné Bikéyah. Al momento in cui scrivo, più di trenta gruppi stanno coordinando i soccorsi di emergenza in varie forme di azioni dirette in tutte le nostre comunità.

L'idea di cura e sostegno collettivi, di garantire il benessere di tutti i nostri parenti in un'associazione volontaria non gerarchica e di intraprendere azioni dirette è sempre stata qualcosa che si è facilmente tradotto in Diné Bizáad (la lingua Navajo). T'áá ni'íníť'éego t'éiyá è una traduzione di questa idea di autonomia. Molti giovani vengono ancora cresciuti con l'insegnamento del t'áá hwó' ají t'éego, che significa "se deve succedere, dipende da te. Nessuno lo farà per te". La Ké', ovvero le nostre relazioni familiari, ci guida affinché nessuno sia abbandonato a se stesso. Ho sentito molti anziani affermare che questo legame attraverso il nostro sistema di clan, che stabiliva che siamo tutti parenti in qualche modo e quindi dobbiamo prenderci cura gli uni degli altri, fosse la chiave per la sopravvivenza di coloro che furono imprigionati a Fort Sumner. È importante capire anche che la Ké' non esclude le nostre parentele non umane o la terra.

I popoli indigeni hanno da tempo consolidato pratiche di cura reciproca per la nostra esistenza. Poiché le nostre comunità hanno una lunga tradizione di organizzazione per sostenersi a vicenda in tempi di crisi, disponiamo già di molti modelli di mutuo soccorso a cui attingere.

Ogni volta che individui e gruppi nelle nostre comunità hanno intrapreso azioni dirette (non affidandosi a politici, organizzazioni no-profit o altri mezzi indiretti) e hanno sostenuto gli altri – non per i propri interessi personali, ma per amore del proprio popolo, della terra e degli altri esseri viventi – questo è ciò che conosciamo come "mutuo soccorso".

Quando riconosciamo di essere tutti sulla stessa barca, che nessuno è migliore di nessun altro e che dobbiamo prenderci cura gli uni degli altri per sopravvivere, questo è ciò che gli anarchici hanno imparato a chiamare "Mutuo Soccorso". È una pratica su cui l'autore anarchico Peter Kropotkin scrisse il suo libro, pubblicato nel 1902, *Mutuo Soccorso: un fattore dell'evoluzione*. La sua analisi si basava in gran parte sull'osservazione di come le comunità indigene cooperassero per la sopravvivenza, in contrasto con le concezioni europee esistenti che cercavano di affermare che competizione e dominio fossero comportamenti umani "naturali". Kropotkin interpretava il mutuo soccorso come una legge di natura: quando si osserva e si ascolta la natura, si comprende che la vita prospera non lottando per l'esistenza o con la superficiale nozione della sopravvivenza del più adatto, ma attraverso il sostegno reciproco, la cooperazione e la difesa reciproca.

Noi non abbiamo mai avuto bisogno, e tuttora non ne abbiamo, di uomini bianchi europei morti che ci insegnassero come vivere.

L'organizzazione del mutuo soccorso indigeno sfida i modelli di organizzazione e di supporto umanitario "di beneficenza" che storicamente hanno trattato le nostre comunità come "vittime", alimentando solo la dipendenza e privandoci della nostra autonomia. Ci organizziamo in contrapposizione ai capitalisti del non-profit che mantengono istituzioni neocoloniali e rifiutiamo la "ONGizzazione" e la mercificazione del mutuo soccorso da parte del mondo non-profit.

Sebbene solidarietà voglia dire sostenersi a vicenda in modo attivo e significativo, non significa nemmeno credere ciecamente ad illusioni unitarie o che dobbiamo appiattire i diversi modi e le diverse opinioni culturali e politiche che ognuno di noi sostiene. Ci sono tensioni e fazioni necessarie nelle nostre comunità e nella politica indigena radicale. Alcune organizzazioni no-profit indigene come l'NDN "Collective" e il Navajo and Hopi Families COVID-19 Relief Fund (NHFCRF) hanno ricavato milioni di dollari dagli sforzi di soccorso in risposta a questa pandemia. Gli aiuti sono diventati un grande business, mentre le cause profonde vengono rafforzate e ulteriormente radicate. Per illustrare la disconnessione delle analisi, l'NHFCRF ha iniziato a distribuire carbone alle famiglie Diné e Hopi da bruciare per riscaldarsi nel freddo intenso dell'inverno. Altri stanno proponendo un programma di "socialismo indigeno rivoluzionario" in un'avanguardia accademica che punta a proletarizzare i modi di vivere indigeni attraverso un marxismo ripulito. Questa ricontestualizzazione delle reazioni politiche di Marx ed Engels al capitalismo europeo non contribuisce in alcun modo a promuovere l'autonomia indigena. Il processo aliena intrinsecamente le diverse e complesse composizioni sociali indigene, costringendole ad agire come soggetti di un quadro rivoluzionario autoritario basato sulla classe e sulla produzione industriale. Le collettività e il mutualismo indigene esistono in modi che gli ideologi politici di sinistra non possono e si rifiutano di immaginare. Poiché ciò sarebbe in conflitto con l'architettura primaria su cui è costruito il loro mondo, e indipendentemente da come venga rivisitata, la scienza del materialismo dialettico non è una scienza prodotta dal pensiero indigeno. La politica coloniale, sia di sinistra che di destra, è pur sempre politica coloniale.

Mentre la pandemia di COVID-19 devasta le nostre comunità e minaccia i più vulnerabili, come gli anziani, coloro che hanno problemi di salute preesistenti dovuti alle diete coloniali, alla devastazione ecologica e alle industrie inquinanti, i familiari immunodepressi e senza tetto, e altri, emerge chiaramente la necessità di un mutuo soccorso organizzato. Considerando i contesti culturali, i bisogni e, in particolare, la storia della violenza coloniale e della distruzione dei nostri mezzi di sussistenza collettiva e di autosufficienza, è necessaria una distinta formazione di Mutuo Soccorso e Mutua Difesa Indigena.

Il Mutuo Soccorso Indigeno non riguarda solo la ridistribuzione delle risorse, ma una radicale ridistribuzione del potere per ripristinare i nostri stili di vita, guarire le nostre comunità e la terra.

Profezia e medicina

Giusto due generazioni dopo la lunga marcia e la prigionia di massa a Fort Sumner, Diné Bikéyah si trovò ad affrontare l'epidemia di influenza del 1918. Prima dello scoppio dell'influenza, mia nonna Zonnie Benally, che era una praticante curatrice, ricevette un avvertimento quando una sella prese fuoco spontaneamente. Dopo aver pregato, capì che una malattia sarebbe sopraggiunta in concomitanza con una pioggia di meteoriti e che

mangiando carne di cavallo avrebbe potuto sopravvivere. Zonnie Benally diffuse la notizia e invitò le persone a prepararsi isolandosi. La malattia si manifestò dopo un'eclissi solare totale, che i curatori avevano avvertito avrebbe portato danni al nostro popolo.

Dook'o'oosłííd è una delle sei montagne sacre per i Diné; ci è stato insegnato a vivere entro i confini di questi pilastri che sostengono la nostra cosmologia. La stazione sciistica Arizona Snowbowl ha pompato milioni di galloni di liquami depurati dalla città di Flagstaff per produrre neve finta su questi pendii sacri. Poiché il Servizio Forestale "gestisce" la montagna sacra come "terreno pubblico", ne autorizza la profanazione.

Quando fu avanzata la proposta iniziale di profanare la montagna, i curatori testimoniarono in tribunale che questo estremo disturbo e avvelenamento della montagna avrebbe avuto gravi conseguenze per tutti i popoli. La loro testimonianza fu profetica.

Daniel Peaches, membro della Diné Medicine Men's Association, dichiarò:

> Una volta che la tranquillità e la serenità della Montagna vengono turbate, l'armonia che permette alla vita di esistere viene interrotta. Il tempo cambierà, il terreno si muoverà e tremerà, la terra non sarà più ospitale per la vita. Il ciclo naturale della vita diventerà irregolare e i comportamenti di animali e persone diventeranno imprevedibili. La violenza diventerà la norma e l'agitazione regnerà sovrana, quindi pace e tranquillità non saranno più possibili. Le piante non produrranno bacche e la siccità sarà così grave da minacciare ogni esistenza.

Nel 1996, due Esseri Santi* *[Holy People, NDT: Nella tradizione Diné, il Popolo Santo (Diyin Diné'é o Yé'ii) sono divinità spirituali associate alle forze della natura e si ritiene che abbiano insegnato ai Diné come vivere in armonia con il mondo]* visitarono un anziano vicino a Rocky Ridge, dove si verificò l'epidemia a Black Mesa. Si erano incontrati e avevano condiviso messaggi per un certo periodo, e quando Sarah Begay, la figlia dell'anziano, tornò a casa un giorno, vide gli Esseri Santi. Tutti i messaggi condivisi furono verificati dagli Hataałiis (curatori praticanti). La situazione divenne critica perché le terre ancestrali della famiglia furono rivendicate in una "disputa territoriale" con la tribù Hopi costruita a tavolino. Albert Hale, allora presidente della Nazione Navajo (scomparso di recente a causa del COVID-19), dichiarò persino una "giornata di preghiera". Il loro messaggio era profetico. Parlava degli anziani e dei tempi in cui viviamo oggi. C'erano delle condizioni già marcate allora e ciò che dissero si avverò.

Anche il Rapporto sulla Sovranità Alimentare del Diné Policy Institute riscontrò delle profezie nel suo studio:

> ...si dice che il Popolo Santo abbia condiviso con il popolo Diné gli insegnamenti su come piantare, coltivare, preparare, mangiare e conservare i nostri raccolti sacri, come il mais. L'importanza di questi insegnamenti per il nostro benessere è stata chiarita dal fatto che il Popolo Santo ha condiviso con il popolo Diné che saremmo stati sani e salvi fino al giorno in cui avessimo dimenticato i nostri

> semi, le nostre fattorie e la nostra agricoltura. Si diceva che quando avessimo dimenticato queste cose, saremmo stati nuovamente afflitti da malattie e difficoltà, che è ciò che alcuni anziani indicano come l'insorgenza di diabete, obesità e altri mali che affliggono il popolo Diné oggi.

In risposta ai continui tentativi di allontanarla dalla sua terra e confiscare il suo bestiame, Roberta Blackgoat ha dichiarato:

> Questa terra è una terra sacra. La legge dell'uomo non è la nostra legge. La natura, il cibo e il nostro modo di vivere sono la nostra legge. I progetti di distruzione e scavo dei luoghi sacri sono contrari alla legge del Creatore. I nostri grandi antenati sono sepolti ovunque, sono diventati sabbia, sono diventati montagne e la loro presenza spirituale è ancora qui a guidarci... Noi resistiamo per preservare questa terra sacra. Lo stiamo facendo per i nostri figli.

Pauline Whitesinger, una matriarca Diné nella resistenza contro il trasferimento forzato a Black Mesa, una volta disse: "Washington DC è la causa di molte difficoltà e disastri. È come un virus umano con effetti collaterali".

Quando ho chiesto a mio padre Jones Benally, un curatore, cosa pensasse di questa crisi attuale, mi ha risposto: "Vi dico di prepararvi". E lo ha fatto, soprattutto dopo un'altra recente eclissi solare. Ha aggiunto: "Il governo non si prenderà cura di noi. Sono parte del motivo per cui la natura ci sta attaccando".

Siamo sopravvissuti a massacri e marce forzate, abbiamo sopportato riserve e collegi, abbiamo affrontato sterilizzazioni forzate e zone di sacrificio nazionale. Abbiamo resistito agli attacchi contro Madre Terra perché da tempo sosteniamo che l'equilibrio e l'armonia del creato sono intrinsecamente legati al nostro benessere e alla salute di tutti gli esseri viventi. Il nostro sistema immunitario è compromesso a causa delle diete coloniali e dell'ecocidio. Dalle miniere di uranio abbandonate che avvelenano le nostre terre e le nostre acque, all'estrazione del carbone, al fracking, agli oleodotti e alla profanazione dei nostri luoghi più sacri, siamo diventati più vulnerabili a questa e ad altre malattie a causa del capitalismo e del colonialismo.

Le nostre profezie ci hanno avvertito delle conseguenze della violazione di Madre Terra. Il nostro modo di essere ci ha guidato attraverso la fine di mondi passati. Ora più che mai ascoltiamo i nostri antenati, la terra e i nostri guaritori. In questi tempi ci prendiamo cura gli uni degli altri con più intensità che mai. Stiamo vivendo il tempo della profezia. I sistemi che hanno aggravato questa disarmonia non ci guideranno attraverso o fuori da essa, creeranno solo nuove catene e gabbie. Mentre la malattia devasta le nostre terre, dobbiamo chiederci: "Continueremo a permettere a questo impero di riprendersi?"

Sono cresciuto in un mondo di rovine. Abbiamo insegnamenti e profezie sulla fine dei cicli, ma è sempre stato così qui, in questo mondo di armonia, disarmonia e distruzione. I Diné insegnano questo come Hózhóji e Anaaji.

Un mondo anticoloniale e anticapitalista esiste già, ma come dice mio padre: "Non ci sono

due mondi, c'è solo un mondo con molti percorsi". I percorsi coloniali e capitalisti sono lineari per definizione. In questo spazio tra armonia e devastazione, ascoltiamo questi cicli, ascoltiamo la terra e cospiriamo. Se il percorso dell'avidità, del dominio, dello sfruttamento e della competizione non accetta di aver raggiunto il suo punto morto, allora tocca a noi fare in modo che accada.

CAPITOLO QUINDICI

Inconoscibile: contro una teoria anarchica indigena

Questa terra è una terra sacra. La legge dell'uomo non è la nostra legge. La natura, il cibo e il nostro modo di vivere sono la nostra legge.
— Roberta Blackgoat, matriarca Diné di Big Mountain

Sbrogliare la matassa

Le mie azioni sono sgraziate e agili. Le mie mani tremano. Sono febbrile. Queste sono le convulsioni della medicina amara e dello spirito.

Siamo rimasti intrappolati in parole che non sono nostre. Ci tagliano la lingua mentre parliamo. Divorano i nostri sogni mentre dormiamo. Questa è un'offerta riluttante.

Un filo che tesse una storia, teso delicatamente all'inizio. Così concentrati sulla linea che ci disorientiamo nella delicata tensione. Quando ci ricordiamo di respirare; quando ci allontaniamo da queste stelle e ci addentriamo nelle costellazioni, vediamo emergere nuovi simboli.

Il concetto di "civilizzazione" fu tradotto in Diné bizaad, come in molte altre lingue del paese, nelle parole brutali e frammentate dell'imposizione che si diffusero attraverso una moltitudine di fratture in tutto il mondo e si affinarono in Europa. Questa non è una valutazione di ciò che è accaduto, poiché la profondità del suo racconto è stata indagata in modo approfondito in altri spazi. Sebbene sia importante parlare della sua ombra netta, così come fu annunciata nel linguaggio eclissante del dominio, del controllo e dello sfruttamento. E quando ci consumò senza inghiottirci completamente, ci accolse voracemente tra le sue pieghe.

I nostri antenati sapevano che questo era il linguaggio della non-esistenza, e lo attaccarono.

Quando ci chiediamo "Cosa vuole la civiltà?", veniamo visitati dai fantasmi dei nostri figli. Gli spettri di un futuro morto. Scheletri emaciati sepolti sotto volgari storie di conquista su conquista su conquista. La civiltà non ha parenti, solo prigionieri. Respirando aria morta e acqua avvelenata, domina la notte e striscia verso costellazioni lontane. La sua sopravvivenza è una fame espansiva e incessante, una fame che è stata chiamata colonialismo; un consumo immenso che si nutre di spirito e di ogni forma di vita. Trasforma i suoi anni e i suoi secondi in una prigione anemica. Ha plasmato il tempo nella più squisita delle armi, cancellando ricordi, uccidendo cicli. La sua essenza è il tempo. L'imposizione temporale e spaziale della consapevolezza è l'oblio che è modernità e tempo lineare, o unidirezionale. Quando definiamo il compimento genocida di un futuro colonizzato, la

civiltà si proclama L'Esistente. Questo è ciò che si intende per "modernità". È temporalità autoritaria. Definiamo questo consumo dell'esistenza, questa affermazione di "superiorità", come una guerra di guerre contro Madre Terra.

Il capitalismo è il tubo digerente di questo mostro, è un trasmutatore. Si ripiega su se stesso per nascondere le sue accumulazioni agli altri, muovendosi solo quando c'è qualcosa da guadagnare. Parla tra respiri acri: "l'aria è mia, l'acqua è mia e la terra è mia", mentre scolpisce la Terra e traccia linee, "anche la notte è mia". Non possiamo nemmeno dormire senza un pagamento per esistere nel suo incubo espansivo.

Tutto può essere trasmutato in merce; questo è ciò che si intende quando le parole "libero" e "mercato" vengono unite. Che sia spinta dall'espansione capitalista o da altri mezzi politici ed economici, l'industria esige risorse. Le brama e produce una gerarchia di esistenza, o potere, attraverso una volgare alchimia. Frammenta le nostre vite in compiti gestibili. Produrre. Fare. Crescere. Servire. Costruire. Muovere.

Per ottenere. Coltiva cibo, non per mangiare. Costruisce condotte attraverso fiumi sacri per alimentare le industrie, a beneficio di coloro che credono nel suo "ordine", dei suoi seguaci, dei suoi devoti credenti, di coloro che si definiscono "capitalisti". Le luci sono accese. Il frigorifero è ancora freddo. L'acqua scorre giù per lo scarico verso chissà dove. Le nostre terre sono devastate da ferite aperte, dove sono state raschiate e scavate per estrarre carbone, uranio, litio, metalli, pietre scintillanti...

Quando defecano, noi ci ritroviamo a vivere e a nutrirci dei rifiuti.

Che non possiamo vivere liberi dalla terra è l'ultimatum del capitalismo, è la bandiera che sventola sulla marcia mortale del progresso in tutto il mondo. Che la Terra sia stata rasa al suolo perché ci sottomettiamo, che i nostri figli siano stati rubati perché dimentichiamo. Non è solo la nostra esistenza ad essere l'obiettivo della civiltà, in termini di merci e produttività; possiamo esistere a condizione che il nostro mondo finisca dentro di noi. Purché ci liberiamo della nostra pelle e disfiamo ciò che è stato tessuto da tempo immemorabile.

Na'ashjé'ii Asdzáá ci ha insegnato a tessere (e ha guidato i gemelli guerrieri).

Ogni filo ha una memoria e si ritrae verso la sua rigenerazione. Quando è così strettamente intrecciato da contenere acqua, ecco quanto è familiare, quanto è profonda la nostra reciprocità. Il luogo, gli esseri, gli altri, noi stessi, questa profondità va oltre i confini della memoria.

È ciò che ci ha sempre reso una minaccia.

Dis/accordi civili

L'impulso della civiltà è quello di costituirsi in modo da gestire, o governare, con una serie di mezzi, ovvero il diritto divino, il contratto sociale, ecc., il suo popolo e le sue risorse; essa è giunta ad articolare questa disposizione nella forma dello Stato. Indipendentemente dalla sua organizzazione, possiamo intendere lo Stato semplicemente come un governo politico centralizzato. Le sue caratteristiche sono sempre state le stesse: un gruppo

privilegiato prende le decisioni per tutti gli altri e le sostiene con forze militari e di polizia, la magistratura e le carceri. Che sia costituito in un'autorità religiosa, di classe, ereditaria o etnica, non c'è nulla di volontario o consensuale nello Stato, se non all'interno dei suoi gruppi privilegiati d'élite. I "diritti" dei governati possono essere concessi o revocati.

Max Weber offre questa schietta e utilissima definizione dello Stato come "un organismo politico che mantiene il monopolio dell'uso legittimo della violenza".

Le sue violenze sono spesso occultate (perché una qualche forma di accordo è necessaria per mantenere il potere), ma sempre sostenute attraverso una combinazione di brutalità istituzionale implicita ed esplicita.

Nel teatro politico della "democrazia", tale oscurità è mantenuta attraverso l'atto simbolico del voto. Il voto è un'accettazione rituale della legittimità dello Stato e del suo mandato sulla società. Risolve solo la questione delle regole e dei governanti. La decolonizzazione non sarà mai al voto, eppure i prigionieri indigeni continuano a svolgere il loro ruolo e a votare per i loro padroni coloniali.

Il processo di trascinamento nella civiltà di popoli e terre che non sono stati civilizzati è il ruolo essenziale e vizioso del colonialismo. Quando uno Stato ha esaurito le risorse disponibili, è costretto a guardare altrove e ad altri. Questa è l'etimologia del colonialismo; è il linguaggio del dominio, della coercizione, del controllo, dello sfruttamento, dell'assimilazione e dell'annientamento. Si espande e si contrae tra i respiri di guerre senza fine, colonizza i ricordi per giustificarsi, questo è ciò che chiama Storia. La sua coscienza corrosa costruisce un'identità nazionale a partire dalle sue insicurezze: storie di grandezza, del mondo passato e del mondo a venire. Emerge con un titolo e si raduna contro i suoi nemici persistenti, la minaccia di coloro che rifiutano la prigionia, quelle minacce fluttuanti che definisce "altri".

Il mantenimento di questa violenza interiorizzata è il suo nazionalismo. Quando diventa così pervasivo da non aver bisogno di dichiarare il suo dominio e la sua autorità, questo è ciò che chiamiamo anche "fascismo".

Lo Stato coloniale di insediamento ha sempre significato guerra contro i popoli indigeni del cosiddetto Nord America. I progetti militari delle riserve erano campi di prigionia a cielo aperto. I trattati erano negoziati sui termini della nostra resa. La strategia della "sovranità tribale" fu pianificata come un progetto di gestione temporanea verso l'assimilazione totale. Il fatto che i popoli indigeni siano stati politicamente relegati nella designazione coloniale di "Nazioni dipendenti interne" è antitetico al concetto stesso di sovranità (in termini di autogoverno). Dalla Dottrina della Scoperta alla Trilogia Marshall (tre casi della Corte Suprema che costituiscono il quadro di base del "diritto indiano" federale), questi atti costituiscono la base giuridica formale del genocidio, dell'ecocidio e della schiavitù in corso su queste terre. I politici indigeni (quelli che non sono veri e propri burattini coloniali) nutrono ancora sentimentalismi per la fantasia della "sovranità tribale" sotto l'occupazione coloniale. Le loro strategie sono un suicidio sociale e politico.

Mentre studiosi e attivisti indigeni come Vine Deloria Jr. e membri dell'American Indian Movement si sono concentrati sull'obiettivo di una sovranità indigena "senza assimilazione politica e sociale", questo obiettivo è stato limitato e in definitiva ha rafforzato il

sistema eurocoloniale, o più precisamente westfaliano, di sovranità degli Stati-nazione. La "sovranità tribale" non è possibile finché esiste l'autorità coloniale, e forse una preoccupazione più urgente è che si tratta fondamentalmente di un concetto politico coloniale. Se da un lato, gli appelli a "onorare i trattati" potrebbero essere visti come affermazioni dell'autorità politica indigena, dall'altro, rappresentano un impulso miope a rivisitare negoziati forzati, condotti sotto costrizione, a beneficio dell'ordine coloniale. La strategia di espansione coloniale non era concepita per sostenere i trattati con i popoli che gli invasori intendevano assimilare al loro ordine. Il governo degli Stati Uniti non aveva assolutamente problemi a violare ogni trattato su cui apponeva il proprio nome. Dal punto di vista del colonizzatore, i trattati erano sempre temporanei; erano una concessione alla prigionia, un accordo con la civiltà. Erano semplicemente una formalità simbolica e politica di capitolazione. I trattati sono parole morte su pezzi di carta morti, che rappresentavano negoziati per la resa dei nostri antenati.

In termini più semplici, il colonialismo d'insediamento è espropriazione violenta, appropriazione e imposizione. Il colonialismo delle risorse si differenzia solo per il fatto di essere orientato a schiavizzare e sfruttare. Entrambe le forze del colonialismo sono spesso imposte in tandem; sempre dipendenti e mutevoli in base ai benefici ricercati dal colonizzatore. Nella sua mappatura dell'esistenza, il colonialismo espropria ogni forma di vita. La sua prima violenza discreta è la scoperta, l'atto brutale di rendere "conoscibile" l'ignoto. Impone poi un modo di vivere, un modo di intendere il tempo e un modo di conoscere, su un altro. Ciò che è stato chiamato "destino manifesto" – l'impulso utopico di Moro – è la marcia della morte di massa del futuro coloniale. Sempre verso un'egemonia temporale. Il suo potere si condensa in momenti spaziali grazie ai suoi seguaci. Mentre respira, è scalabile; è allo stesso tempo Stato, monarchia, chiesa, colonia e impero. Per coloro che continuano a raccogliere i frutti della colonizzazione, si tratta di un accordo "civile" che stipulano e rispettano silenziosamente ogni giorno.

La natura nega lo Stato.

Mentre seguiamo gli anelli degli alberi e la polvere trasformata in pietra scavata dalle potenti acque in vasti canyon, siamo confortati dal non-sapere che la natura ha sempre negato lo Stato. Mentre controlla e consuma l'esistenza per sostenersi e costruirsi, lo Stato, in quanto costituzione della civiltà, esiste contro la natura.

Per i Diné, le nostre vite sono guidate in relazione a sei montagne sacre che sono i pilastri della nostra cosmologia. Ognuna di queste montagne è adornata con elementi sacri e offre un insegnamento su come manteniamo e ripristiniamo l'armonia mentre esistiamo in questo mondo. Attraverso le nostre cerimonie e preghiere manteniamo un patto vivente (mantenuto fisicamente come *Dził Leezh*, o *fasci di terra di montagna*) per esistere in armonia con la natura.

In certi momenti della nostra esistenza, è stato implementato un processo sociale collettivo chiamato *Naachid* (gesto in una direzione) per affrontare le questioni significative che il nostro popolo si trova ad affrontare. I *Naat'aáni* (colui che parla) sono stati erroneamente interpretati dagli antropologi coloniali come "leader" dei Diné, eppure il loro ruolo, in quanto responsabili degli impacchi medicinali per le loro famiglie, era cerimoniale e non assoluto o coercitivo. Questo modo di essere è incompatibile con qualsiasi forma di governo centralizzato. È incoerente con lo Stato.

In tutto il mondo, i popoli indigeni vivono la loro mutualità in termini diversi, in relazioni sociali complesse (e talvolta conflittuali e contraddittorie). La cosmologia dell'esistenza, i mondi in continua evoluzione e le manifestazioni dell'essere e del divenire, sono tutti al di fuori dell'ordine "civilizzato" e dello Stato. Sono *inconoscibili*.

Eppure l'antropologo colono vuole più prove, più razionalità, più confronti, più informazioni e più giustificazioni per nutrirsi dell'ignoto. Si nutre di barbarie per giustificare i propri violenti impulsi sociali: "Ecco come è stato, ecco perché dominiamo e distruggiamo". Il mondo vivente viene sacrificato e consumato sull'altare del progresso; questo è il sacramento di Darwin.

Forse anche per liberare la propria coscienza genocida, gli invasori europei sono stati affascinati dalla proiezione di ideali "illuminati" di gestione sociale (come chiamare "democrazia" anche la più piccola coesione politica accettabile), gerarchie e rapporti di potere per giustificare la loro continua marcia verso la "modernità". Gli antropologi hanno quasi sezionato tutto ciò che potevano su chi siamo e su come ci relazioniamo gli uni con gli altri. Come discuteremo più avanti, non sorprende vedere gli estremisti di sinistra calcolare la propria esistenza sullo stesso percorso, con proiezioni simili.

Il nostro è un mondo in continua evoluzione, la nostra esistenza e il nostro futuro sono una manifestazione continua, e siamo sempre in divenire.

Smontare le relazioni sociali indigene dalla geografia politica coloniale significa tornare a essere inconoscibili. Quando ripristiniamo o curiamo la conoscenza ancestrale vivente, diventiamo una rimembranza contro il tempo. Le memorie indigene sono anti-storia e anti-futuro. La resistenza fisica e mnemonica indigena è il rifiuto della "consapevolezza" temporale coloniale, è la negazione dell'oblio. La nostra reciprocità con l'esistenza è sempre avvenuta al di fuori del tempo.

La nostra esistenza è organizzata in cicli che hanno respinto la coercizione nella geografia statica delle interpretazioni coloniali d'insediamento. Troviamo maggiore affinità con il ginepro e la salvia che crescono attraverso l'impossibile arenaria. Ci collochiamo nelle sorgenti dove le impronte dei nostri antenati hanno tracciato un sentiero come un cordone ombelicale. Conosciamo la terra e la terra conosce noi. Dove e chi siamo significano la stessa cosa. Questa è una comprensione che si coltiva attraverso generazioni e generazioni di reciprocità. È da qui che nasce il nostro pensiero. È un luogo dove non esiste alcun governo. La liberazione indigena è la realizzazione della nostra autonomia e reciprocità con ogni forma di vita e la Terra, liberi da dominazione, coercizione e sfruttamento. Questa è anche un'affermazione anarchica, quindi individuiamo una connessione.

La posizione anarchica colloca l'oppressione e il potere fondamentali della società nella struttura e nel funzionamento stesso dello Stato. Sebbene l'autonomia e l'antiautoritarismo non abbiano avuto origine in Europa, come idea politica, l'anarchia ha preso il nome da centinaia di anni di resistenza al dominio dello Stato, dei monarchi, dei capitalisti e della Chiesa cristiana. Per coloro che si dichiarano anarchici, qualsiasi forma di potere statale è un'imposizione della forza. Essi rifiutano e criticano fondamentalmente l'autorità politica in tutte le sue forme. Nelle sue prime espressioni, coloro che oggi sono considerati anarchici "classici" come Bakunin e Kropotkin, trovarono l'anarchismo in quella che consideravano

una "legge naturale" della libertà e cercarono l'armonia nel suo ordine. Sebbene vi siano interessanti ascendenze con Lewis Henry Morgan (che feticizzava gli Haudenosaunee) e William Godwin, e le influenze dei prodotti del loro fascino per i popoli indigeni delle cosiddette Americhe, non siamo interessati al pedigree dell'anarchismo. Hanno attinto dal nostro sangue e noi abbiamo continuato a sanguinare. Nella loro distillazione hanno separato il nostro matriarcato, la nostra queerness e ciò che ci rendeva completi, quindi cosa avrebbero potuto offrire se non una vaga essenzializzazione?

Quando l'anarchismo parla, individuiamo un'affinità nella nostra ostilità verso coloro che si sono imposti su di noi. Ma resistiamo a essere ridotti ad artefatti politici, quindi questo ci ha resi ostili anche all'identità anarchica, sebbene non del tutto all'anarchismo.

Quando ci si chiede "come possiamo individuare un anarchismo indigeno" e "come possiamo guarire e vivere le nostre vite libere dalle costrizioni coloniali?", la nostra prima risposta è un'estensione della nostra ostilità; non esiste una teoria anarchica indigena e forse non dovrebbe mai esistere.

Contro una teoria anarchica indigena

La teoria si propone di mappare chi e cosa siamo nella consapevolezza che rifiutiamo; di farci conoscere e formulare una posizione attraverso la cartografia della conoscenza dei coloni. Ma a cosa servono le ideologie politiche imposte attraverso le relazioni coloniali?

Le teorie delle scienze politiche si basano su fondamento, spiegazione e giustificazione. I punti di riferimento per questi standard sono le euro-soggettività che intrinsecamente delegittimano e privano di valore la conoscenza indigena. Coloro che aspirano a diventare studiosi, per via della loro carriera istituzionale, vengono spesso collocati in una posizione di autorità ideologica.

I contorni della geografia politica esistente sono stati sovra-delineati da intellettuali, accademici e teorici rivoluzionari da poltrona, desiderosi di appiattire la nostra visione della Terra in categorie troppo soffocanti per la complessità dei nostri desideri. Il loro passatempo è costruire muri dentro muri di strutture di cemento, dove possono appendere i loro elogi e gestire intellettualmente quelli di noi che stanno sotto. Le loro affinità si plasmano nelle stesse aule di altre "scienze", che sono fascinazioni riduttive nate da, da cui traggono beneficio e che in ultima analisi servono a perpetuare una cultura materialista di dominio, sfruttamento e morte.

Dopo che una teoria politica si è consolidata, si sventola uno stendardo, si pianta una bandiera e si è tenuti a prestare fedeltà.

Non vogliamo che i nostri modi di conoscere, essere e agire siano mai avvolti in una convinzione fissa e presentati come un misero straccio. Non vogliamo che l'anarchismo indigeno sia mai una bandiera piantata in qualche luogo su Madre Terra. La calcificazione di una teoria anarchica indigena farebbe precipitare tutta la commercializzazione che relega altre teorie politiche a banale drammaturgia, e rifiutiamo fanaticamente queste condizioni.

L'autonomia indigena non ha bisogno di fondamenti teorici per giustificare se stessa.

Come persona anarchica e anche indegena, Aragorn! ha identificato questo rifiuto: "Anarchismo è il termine usato per descrivere una teoria aperta che non sarà scolpita nella pietra. L'anarchia non prende il nome da un uomo, prende il nome dalla negazione".

La moderna spinta politica della sinistra verso una lotta rivoluzionaria unitaria (centralizzata), con "punti di unità" meticolosamente identificati e manifesti programmatici da spuntare, sono tutte proposizioni di omogeneità filosofica, ideologica e politica. Questa è una tendenza di cui gli zapatisti – romanticizzati fino alla nausea per la loro insurrezione sostenuta e particolarmente meravigliosa – erano ben consapevoli. Con grande frustrazione dei sinistri in cerca di legittimità e di conferma delle proprie teorie politiche, gli zapatisti erano intenzionalmente elusivi riguardo alle loro posizioni politiche a causa delle trappole delle moderne proiezioni politiche della sinistra. Mentre era chiaro che l'affermazione dello zapatismo da parte dei popoli Ch'ol, Tzeltal, Tzotzil, Tojolobal, Mam e Zoque incarnava la lotta autonoma, anticapitalista e anticoloniale, la restituzione della terra e il mutuo soccorso, il Comitato Clandestino Rivoluzionario Indigeno-Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale affermava:

> Lo zapatismo non è una nuova ideologia politica, né una rielaborazione di vecchie ideologie. Lo zapatismo non è nulla, non esiste. Serve solo da ponte, per passare da una parte all'altra. Quindi tutti rientrano nello zapatismo, chiunque voglia passare da una parte all'altra. Non ci sono ricette, linee, strategie, tattiche, leggi, regole o slogan universali. C'è solo un desiderio: costruire un mondo migliore, cioè un mondo nuovo.

La sinistra ha applicato eccessivamente l'antropologia "postmoderna" (un concetto che li ha collocati più avanti nella loro linea temporale lineare) e ha studiato la loro rivolta (trascurando quasi sempre le lotte dei popoli indigeni di cui occupano le terre), ma la loro ribellione è incomprensibile senza comprendere il cuore indigeno (attraverso il linguaggio, le cerimonie, la cosmologia, ecc.) al centro della loro lotta. Apprezziamo e desideriamo costruire su questa negazione di comprensibilità. Non feticizziamo lo zapatismo perché non esiste. Rifiutiamo inoltre l'idea che qualsiasi ideologia politica possa rappresentare in modo esaustivo i desideri, le aspirazioni, la resistenza, l'autonomia e l'organizzazione sociale di tutti i popoli indigeni del mondo. Quando diciamo indigeni, intendiamo *della terra.* Ciò significa che ciò che siamo è specifico di un luogo. Questo è qualcosa che Aragorn! ha esplorato da una posizione di espropriazione in *Locating an Indigenous Anarchism*:

> Un anarchismo indigeno è un anarchismo del luogo. Questo sembrerebbe impossibile in un mondo che si è assunto il compito di non collocarci da nessuna parte. Un mondo che non ci colloca da nessuna parte universalmente. Persino il luogo in cui nasciamo, viviamo e moriamo non è la nostra casa.

Aragorn! rifletteva su coloro tra noi che sono ancora radicati in un luogo e non sono piazzati su un luogo, "...è la differenziazione che viene schiacciata dal mortaio dell'urbanizzazione e dal pestello della cultura di massa nella pasta dell'alienazione moderna". Ma è proprio questa la bellezza di questa conversazione. Quando iniziamo a parlare delle nostre relazioni con il luogo, emergono le tensioni, le esclusioni, i conflitti e le contraddizioni. (Forse dovremmo anche chiederci o proporre: "Come possiamo trasformare

in un'arma la nostra alienazione?")

Le nostre aspirazioni sono già ben articolate dai nostri insegnamenti originali (viventi); nessuna teoria o postulazione può sostituirle. Questo non significa che i nostri modi siano rigidi, ma che dobbiamo rompere le dighe imposte dall'immobilità coloniale e lasciare che i fiumi dei nostri modi di essere scorrano. Senza rompere questi argini, ci troviamo di fronte al ristagno di qualsiasi aspirazione politica nelle tiepide acque della teoria. La nostra esistenza è guidata, ma è anche fluida e, in quanto tale, nessun fiume dovrebbe vivere come un lago se le sue acque sono nate per scorrere.

La disarmonia tra identità e solidarietà anarchiche

C'è una spinta da parte dei coloni di sinistra, in particolare da parte di coloro che sono invischiati nell'industria accademica, a definire un Anarchismo Indigeno. Si presentano come antropologi inesperti con le loro ipotesi masticate a metà, che parlano per noi prima ancora che noi abbiamo parlato. Forse l'impulso è un momento di festa per alcuni, poiché le alternative sono continuare con lo status quo verso la nostra morte sociale e la realizzazione di un futuro coloniale o competere per un accesso paritario al potere coercitivo attraverso proposte "rivoluzionarie" di sinistra. Ma le scienze e la politica dei coloni possono solo definire ciò che non siamo. Il loro punto di riferimento è il pensiero europeo che ha massacrato le loro stesse concezioni indigene molto tempo fa. Per gran parte della sua articolata esistenza, l'anarchismo è stato una risposta al potere nel contesto dei cicli europei di dominazione sociale, sfruttamento e disumanizzazione. E quindi l'aspettativa che i popoli indigeni rispondano con una chiara risposta ideologica e politica è per molti versi un progetto che (involontariamente) serve a giustificare l'identità e l'esistenza coloniale insediata. È un'insidiosa strategia di sopravvivenza, mascherata da apertura di solidarietà politica. Allora perché i popoli indigeni dovrebbero unirsi al coro di questo rantolo di morte quando l'uccisione del futuro coloniale è ciò che intendiamo quando pronunciamo "Liberazione Indigena"? Il progetto di politicizzazione dell'identità indigena produce attori indigeni che assumono ruoli in un teatro politico che in definitiva aliena la nostra autonomia. Ma se studiamo i movimenti civili nei cosiddetti Stati Uniti, a quanto pare è questo il modo in cui ci qualifichiamo per ricevere solidarietà.

Sembrerebbe che troveremmo naturalmente affinità con coloro che si pongono e rispondono alla domanda: "Come possiamo vivere le nostre vite liberi da vincoli autoritari?". Eppure i termini di affinità o solidarietà sono quasi sempre stati orientati verso la ricerca di un futuro coloniale. I popoli indigeni hanno costantemente dovuto giustificare la propria esistenza in termini politici per essere idonei a ricevere sostegno.

Questa falsa solidarietà non è mai stata reciproca; è esistita come strumento di assimilazione del colonialismo d'insediamento. Cerca di giustificarsi attraverso l'affascinante conquista dei popoli indigeni, piuttosto che esaminare come essa stessa sia un prodotto, un perpetuatore e un benefattore del dominio coloniale. Non c'è nulla di più contraddittorio di un autonomo colono che rivendica uno standard in base al quale l'autonomia indigena dovrebbe essere giustificata.

Per essere chiari su questo punto, i primi anarchici "americani" non dichiararono mai guerra al colonialismo.

Una delle più importanti rappresentanti della prima tendenza anarchica in queste terre, Voltairine de Cleyre, celebrò la violenza coloniale contro i popoli indigeni nel suo saggio del 1912 "Direct Action". Il fatto che, in tutti questi anni di studio, non sia mai giunto all'attenzione degli studiosi dell'anarchismo l'idea di affrontare il suo esempio come difesa del colonialismo contro i popoli indigeni, è una lampante dimostrazione della cieca esistenza che gli anarchici di discendenza europea continuano a mantenere. Nel suo saggio, De Cleyre affermava:

> Un altro esempio di azione diretta nella prima storia coloniale, ma questa volta tutt'altro che pacifica, fu la vicenda nota come la Ribellione di Bacon. Tutti i nostri storici difendono certamente l'azione dei ribelli in quel caso, perché avevano ragione. Eppure si trattò di un caso di violenta azione diretta contro un'autorità legalmente costituita. A beneficio di coloro che hanno dimenticato i dettagli, permettetemi di ricordare brevemente che i proprietari di piantagioni della Virginia temevano un attacco generale da parte degli indiani; a buon ragione. Essendo attivisti politici, chiesero, o Bacon in quanto loro capo chiese, che il governatore gli concedesse l'incarico di reclutare volontari per difendersi... Sono abbastanza sicura che i sostenitori dell'azione politica a tutti i costi di quei tempi, dopo il ritorno al potere della reazione, devono aver detto: "Guardate a quali mali ci porta l'azione diretta!". Ecco, il progresso della colonia è stato ritardato di venticinque anni'; *dimenticando che se i coloni non fossero ricorsi all'azione diretta, i loro scalpi sarebbero stati strappati dagli indiani un anno prima* [!!!], invece di vederne alcuni impiccati dal governatore un anno dopo. Nel periodo di agitazione ed eccitazione che precedette la rivoluzione, ci furono azioni dirette di ogni genere, dalle più pacifiche alle più violente; e credo che quasi chiunque studi la storia degli Stati Uniti trovi il resoconto di queste azioni la parte più interessante della storia, quella che più facilmente si imprime nella memoria.

De Cleyre, come la maggior parte dei primi anarchici negli Stati Uniti, criticò l'autorità, il dominio e la coercizione, ma glorificò la brutalità della conquista coloniale come un atto esemplare e non mediato. La storia più profonda della "ribellione" di Bacon del 1675-1676 è che questo invasore coloniale si ribellò all'autorità britannica e manipolò i guerrieri Occaneechi per sostenere il suo attacco contro i Susquehannock che difendevano le loro terre d'origine. Dopo il raid, la milizia bianca di Bacon si rivoltò immediatamente contro i suoi alleati Occaneechi e massacrò uomini, donne e bambini. Che questa analisi sia rimasta incontestata è notevole considerando che trent'anni dopo questa "ribellione", milizie di coloni come quella di Bacon si trasformarono da slave patrol di neri e "indiani" nelle prime forze di polizia d'"America".

Possiamo anche consultare il libro del 2010 di Cindy Milstein, *Anarchism and Its Aspirations*, per esempi più recenti di sostegno coloniale da parte dei coloni. Mentre la maggior parte del libro descrive sinteticamente l'anarchismo, nella sezione sulla democrazia diretta

Milstein afferma: "...dimentichiamo che la democrazia trova la sua essenza radicale nelle grandi rivoluzioni del passato, inclusa la Rivoluzione americana". Per Milstein, la violenza dei coloni era una complicazione conciliabile:

> Ciò non significa che le numerose ingiustizie legate alla fondazione degli Stati Uniti debbano essere ignorate o, per usare un termine particolarmente appropriato, occultate. Il fatto che i nativi americani, i neri, le donne e altri siano stati (e spesso continuino a essere) sfruttati, brutalizzati e/o assassinati non è stato solo un evento collaterale all'evento storico che ha creato questo paese. Qualsiasi movimento per la democrazia diretta deve confrontarsi con il rapporto tra questa oppressione e i momenti liberatori della Rivoluzione americana.

Milstein afferma poi: "Allo stesso tempo, bisogna considerare la rivoluzione nel contesto del suo tempo e chiedersi in che modo sia stata un progresso?" e in seguito invoca "una seconda 'Rivoluzione americana'".

Possiamo anche ricordare il saggio di Bob Black, in cui ha usato il massacro di Sand Creek per attaccare le dubbie affermazioni di Ward Churchill sull'indigeneità (che forse se la merita, ma non da persone come Black). Black ha clamorosamente affermato che le proposizioni di "riconquista della terra" significherebbero un "olocausto" bianco. Black definisce anche i popoli indigeni come artefatti non-viventi nel suo saggio *Justice, Primitive and Modern: Dispute Resolution in Anarchist and State Societies.* Ma questo non è nulla di eccezionale; la maggior parte delle risorse anarchiche che fanno riferimento ai popoli indigeni sono radicate nel feticismo o in analisi e valutazioni antropologiche sull'apolidia e la barbarie precoloniali. Il saccheggio coloniale egoistico, epistemologico, persiste.

Il colonialismo d'insediamento, per definizione, è associazione non consensuale. I colonizzatori anarchici mantengono ancora una posizione implicita di dominio sui popoli e sulle terre indigene, il che è inequivocabilmente contrario all'antiautoritarismo. Ciò è stato incongruamente evidente nelle tendenze "primitiviste", del "green anarchism" e del "rewildling", plasmate dall'appropriazione culturale, dal feticismo e dalla cancellazione. Senza consenso, senza una relazione significativa con i popoli indigeni, gli anarchici colonizzatori nei cosiddetti Stati Uniti dovranno sempre affrontare questa profonda contraddizione. L'anarchismo, o qualsiasi altra proposta politica, semplicemente non può essere imposto o "rinselvatichito" su terre rubate.

Mentre gli anarchici colonizzatori preservano l'idea di "America" nel loro immaginario rivoluzionario, anarchici neri come Ashanti Alston, Kuwasi Balagoon, Lorenzo Kom'boa Ervin nei cosiddetti Stati Uniti hanno da tempo espresso le loro profonde preoccupazioni per la mancanza di analisi razziale dell'anarchismo, mentre si scontrano con le proposte del nazionalismo statalista nero. In *As Black As Resistance: Finding the Conditions of Liberation*, William C. Anderson e Zoé Samudzi approfondiscono la questione affermando: "Noi non siamo coloni. Ma sostenere la creazione di uno stato-nazione a maggioranza nera, dove il destino dei popoli indigeni è ambiguo nella migliore delle ipotesi, è un'idea radicata nella logica coloniale". Osservano che:

la politica fondiaria afroamericana non può essere semplicemente costruita sulla logica

secolare dei coloni, sterminatrice, di espulsione e genocidio degli indigeni. Piuttosto, la realizzazione di una terra veramente liberata può avvenire solo attraverso il dialogo e il lavoro di co-cospirazione con le comunità native e una comprensione condivisa dell'uso del suolo al di fuori dei modelli capitalistici di proprietà.

La solidarietà tra persone rapite su terre rubate si costruisce attraverso la reciprocità, il consenso e la rottura delle manipolazioni del colonialismo, del capitalismo e della supremazia bianca che ci hanno espropriato tutti dei modi di essere indigeni.

Il fatto che la storia e l'analisi contemporanea dell'anarchismo "americano" siano prive di significative analisi e azioni anticoloniali la dice lunga su questa preoccupazione. Nonostante tutte le sue aggressioni contro lo Stato, non ci sono scuse per la sua mancanza di implicazione della funzione sovrastante delle prime violenze che compongono l'"America" e da cui scaturisce la continuità del suo potere fino a oggi.
L'anarchismo, come tutte le ideologie politiche prodotte dai coloni o adiacenti, ha un problema di compatibilità con il colonialismo d'insediamento.

Nel passato recente, gli anarchici colonizzatori si sono continuamente giustificati attraverso la mancata solidarietà con le lotte indigene. Dalle denunce secondo cui "le lotte indigene sono nazionalistiche", che in realtà è una proiezione della fragilità dell'identità nazionale coloniale che non hanno assolutamente alcuna correlazione con l'organizzazione sociale indigena (a parte personaggi come il repubblicano Russell Means), fino agli attacchi diretti alla base spirituale della relazionalità indigena, se la solidarietà conta, i colonizzatori devono affrontare i loro problemi. Questo non significa che i popoli indigeni debbano essere considerati esclusivamente come candidati per alleanze politiche, va oltre la solidarietà, è un'affermazione che qualsiasi impulso liberatorio su queste terre deve essere costruito attorno al fuoco dell'autonomia indigena. Che si tratti di un'alleanza performativa attraverso il riconoscimento delle terre o dell'adozione dell'etichetta di "complici", i coloni devono essere pienamente coinvolti nella distruzione del loro ordine sociale. Altrimenti finiamo per accontentarci che It's Going Down e CrimethInc. inseriscano la sezione "anticoloniale" (sui loro siti) come parte della loro politica e presentino occasionalmente la storia indigena con cui condividono affinità. È privo di significato a meno che non si tratti di una posizione che informa ogni aspetto delle loro analisi e azioni, non solo quando si verifica un momento indigeno radicale e possono collegarvi la propria analisi.

Rifiutiamo l'etichetta di "anarco-indigeni" per questo motivo. Non siamo un'appendice di un'ideologia rivoluzionaria o di una strategia di potere per l'esistenza di qualcun altro. Non cerchiamo di essere semplicemente riconosciuti come un trattino dell'anarchismo o di qualsiasi politica di liberazione o di resistenza, per poi essere inclusi nel suo contro-movimento contro una cultura dominante.

a questione dell'anarchismo indigeno non è una questione a cui siamo giunti come corollario o a causa delle carenze dell'anarchismo bianco o dei coloni – non deriva da "cosa non stava facendo per noi" – è una questione a cui siamo giunti in relazione all'esistenza dello Stato, alle brutalità persistenti della civilizzazione-civiltà, al colonialismo, al capitalismo, al patriarcato cis-eterosessuale e alla supremazia bianca, e al desiderio di un'esistenza senza dominio, coercizione e sfruttamento.

Dal capitalismo al socialismo, la conclusione di un'affinità con l'anarchismo è in parte

dovuta ai calcoli anti-indigeni di ogni altra proposta politica.

L'inadeguatezza teorica del marxismo come strategia per l'autonomia e la liberazione indigena risiede nel suo impegno per uno Stato industrializzato gestito dai lavoratori come veicolo per la trasformazione rivoluzionaria verso una società senza Stato. L'industrializzazione forzata ha devastato la Terra e i suoi abitanti. Concentrarsi esclusivamente su un sistema economico, anziché condannare il consolidamento del potere come espressione di modernità, ha portato alla realizzazione delle previsioni dei critici anarchici (come Bakunin); la dottrina ideologica dei socialisti tende alla burocrazia, all'intellighenzia e, in ultima analisi, al totalitarismo.

Il socialismo rivoluzionario è stato particolarmente abile nel creare autoritari. Gli anarchici vedono semplicemente la strategia per quello che è: il consolidamento del potere in una forza politica, industriale e militare che proclama la liberazione, destinata a rimanere intrappolata nel suo stesso pantano teorico, che convalida perpetuamente il suo autoritarismo per sconfiggere le minacce economiche e sociali che essa stessa produce intenzionalmente.

Essere costretti ad assumere un ruolo in una società che si fonda su un'ideologia politica ed economica coloniale, volta al rovesciamento di quel sistema per raggiungere la comunalizzazione, significa richiedere l'assimilazione politica e l'uniformità come condizione per, e della, rivoluzione. Le posizioni marxiste e maoiste lo esigono, il che significa che esigono che i popoli indigeni riconfigurino ciò, rendendoli indigeni come armi della lotta di classe. Intrinsecamente il processo aliena le diverse e complesse composizioni sociali indigene, costringendoli ad agire come soggetti di un quadro rivoluzionario basato sulla classe e sulla produzione. Le collettività indigene esistono in modi che gli ideologi politici di sinistra si rifiutano di immaginare, poiché ciò sarebbe in conflitto con l'architettura primaria di "illuminismo" e "modernità" su cui è costruito il loro mondo "civilizzato".

Per questo rifiutiamo l'apertura di liberarci dalla nostra "schiavitù" culturale e unirci alla dittatura del proletariato. Rifiutiamo i gesti di appropriazione dei mezzi di produzione con il nostro ruolo assimilato e fiducioso di lavoratori industriali o culturali. Qualsiasi assetto sociale basato sull'industrializzazione è un vicolo cieco per la Terra e i suoi popoli. La guerra di classe sulle terre rubate potrebbe abolire lo sfruttamento economico pur mantenendo il colonialismo di insediamento. Non abbiamo bisogno di alcuna politica che calcoli le sue conclusioni nel contesto di questo tipo di relazioni di potere.

Come popoli indigeni, siamo costretti ad approfondire e chiederci: che cosa rappresenta questa ideologia politica per noi e la terra? Come viene percepita la nostra spiritualità e come rimarrà intatta attraverso i processi liberatori o rivoluzionari proposti? Come qualsiasi ideologia politica, può essere considerata anticoloniale se intendiamo il colonialismo solo nei suoi termini materiali, come forze colonizzate contro forze colonizzatrici (secondo questo standard, la "Rivoluzione americana" fu anticoloniale). Una volta fatto il calcolo, tutte le altre proposizioni come il comunismo, il socialismo rivoluzionario e così via diventano obsolete, in quanto il nucleo delle loro proposizioni non può essere conciliato con l'esistenza spirituale indigena. L'anarchismo, con la sua eredità imperfetta, è sufficientemente dinamico da diventare una posizione più forte attraverso l'analisi; ciò è dovuto principalmente al fatto che, in quanto tensione di tensioni contro il

dominio, l'anarchismo ha la caratteristica unica di resistere alle spinte all'intransigenza. È stato sviluppato e rielaborato come una posizione dinamica che si rafforza con le sue contorsioni. Gli anarchici hanno costantemente guardato dentro di sé e si sono agitati (e persino celebrati) per le loro contraddizioni.

Dislocare un anarchismo indigeno

Se l'anarchismo non ci rende più completi, *a cosa ci serve?*

Quando ci chiediamo: "Cosa vogliono le nostre culture?", la risposta per i Diné è hózhó, ovvero armonia/equilibrio con l'esistenza. Questo si esprime ed è guidato attraverso Sa'ah Naagháí Bik'eh Házhóón.

L'idea di cura e sostegno collettivi, di garantire il benessere di tutti i nostri parenti in un'associazione volontaria non gerarchica e di intraprendere azioni dirette è sempre stata qualcosa che si è facilmente tradotto in Diné Bizáad (lingua navajo). T'áá ni'ínít'éego t'éiyá è la traduzione di questa idea di autonomia. Nahasdzáán dóó Yádiłhił Bitsąądęę Beenahaz'áanii (l'ordine naturale di Madre Terra e padre cielo) è la base del nostro stile di vita. Molti giovani vengono ancora cresciuti con l'insegnamento del t'áá hwó' ají t'éego, che significa "se deve succedere, dipende da te, nessuno lo farà per te". Ké', ovvero le nostre relazioni familiari, ci guida affinché nessuno sia abbandonato a se stesso, è la base della nostra reciprocità con tutto il creato, non solo con gli esseri umani. La nostra cultura è la nostra prefigurazione.

Condivido questo solo per affermare che i principi dell'anarchismo non sono affatto estranei ai modi di essere indigeni: una vita armoniosa e senza coercizione, basata sul mutuo soccorso e sull'azione diretta.

L'anarchismo è tra le poche proposizioni (anti)politiche che possono essere configurate attraverso i nostri insegnamenti e rimanere intatte. Questo è forse il motivo per cui alcuni popoli indigeni si sono identificati come anarchici o hanno stabilito legami di affinità con l'anarchismo. Possiamo guardare ai collettivi autonomi e alle azioni antiautoritarie dei popoli indigeni in tutto il mondo ed elencare un'incredibile quantità di esempi brillanti. Potremmo facilmente calcolare i principi dell'anarchismo e confrontarli, ma resistiamo a tale impulso, semplicemente perché non devono essere giustificati dal confronto con alcuna ideologia politica fissa. Sebbene potremmo esplorare testi, documenti storici e storie orali e estrapolare gli anarchismi dal loro interno, rifiutiamo questo tipo di turismo antropologico politico.

In generale, per molti versi l'anarchismo sembra essere ciò che stiamo già facendo. A cosa serve quindi sviluppare un'affinità formale o un'identità politica?

Sebbene possiamo ripercorrere la genealogia di proposizioni politiche di sinistra come l'anarchismo e il marxismo e svelare le limitate ispirazioni indigene per quelle ideologie (il *Mutuo Soccorso* di Kropotkin ne è un esempio lampante), solo una manciata di pensatori e scrittori indigeni ha articolato le proprie posizioni collegando in modo più formale i modi di fare indigeni e l'anarchismo. Tra i testi che si riferiscono all'anarchismo indigeno, solo i due saggi di Aragorn!: *Locating an Indigenous Anarchism* (2005) e *A Non-European Anarchism*

(2007), e il libro di Taiaiake Alfred del 2005, *Wasàse: indigenous pathways of action and freedom*, offrono una definizione più diretta di un anarchismo indigeno.

Mentre Aragorn! Ha offerto i principi fondamentali dell'anarchismo indigeno: "Tutto è vivo, l'Ascensione della Memoria e Condividere è vivere, si è rifiutato di definire una posizione anarchica indigena e ha contestato i modi in cui gli accademici, in particolare gli antropologi, hanno tentato di addomesticare un anarchismo indigeno nei loro studi.

Nel suo libro *Wasàse: indigenous pathways of action and freedom,* Taiaiake Alfred ha parlato di "anarco-indigenismo". Spiegando perché riteneva questo termine appropriato per identificare una "filosofia politica concisa", ha affermato: "I due elementi che mi vengono in mente sono *indigeno*, che evoca il radicamento culturale e spirituale in questa terra e la lotta degli Onkwehonwe per la giustizia e la libertà, e la filosofia politica e il movimento fondamentalmente anti-istituzionale, radicalmente democratico e impegnato ad agire per forzare il cambiamento: *l'anarchismo*". Ha inoltre osservato:

> ... punti in comune strategici tra i modi indigeni e anarchici di vedere e di essere nel mondo: il rifiuto delle alleanze con sistemi di oppressione legalizzati, la non partecipazione alle istituzioni che strutturano il rapporto coloniale e la convinzione di poter realizzare il cambiamento attraverso l'azione diretta, la resistenza fisica e il confronto con il potere statale.

L'analisi di Aragorn! e quella di Alfred emersero contemporaneamente, ma con conclusioni diverse. Alfred feticizzava la nonviolenza e invocava un cambiamento rivoluzionario attraverso la rinascita spirituale, mentre Aragorn!, che era un anarchico senza aggettivi, proponeva la pazienza.

In seguito a queste aperture, sono state formulate altre articolazioni, alcune meno chiare di altre.

Nel 2007, Táala Hooghan Infoshop è stato fondato (io sono stato uno dei tanti "fondatori") come spazio anticoloniale e anticapitalista da giovani indigeni dei territori occupati di Kinłani (Flagstaff, Arizona) con lo slogan: "Siamo un collettivo indigeno, basato sulla comunità e gestito da volontari, dedicato ad affrontare e superare in modo creativo le ingiustizie sociali e ambientali nei territori occupati di Flagstaff e nelle aree circostanti". Nel 2013 ho contribuito a organizzare Fire at the Mountain, una fiera del libro anticoloniale e anarchica. Questo è anche il luogo in cui noi (una sorta di piccolo collettivo temporaneo) abbiamo tenuto l'Indigenous Anarchist Convergence del 2019.

In *Anarchism is Dead! Long Live ANARCHY!* (2009), Rob Los Ricos, che mantiene una forte affinità con le critiche anti-civiltà, afferma che "la più grande fallacia dell'ideologia occidentale è che gli esseri umani siano qualcosa di separato – e in qualche modo superiore – al mondo naturale", ma non offre una prospettiva indigena. Esprime ciò che, a suo avviso, l'anarchismo dovrebbe "promuovere" (una sola razza, un Terra-centrismo, ecc.) e mette in guardia gli anarchici dal progresso: "Se la visione illuminista del progresso può essere interpretata come un'ideologia dell'annientamento della vita sulla Terra in nome del profitto, allora l'anarchismo può essere visto solo come una forma più democratica di eutanasia genocida mondiale".

Nel 2010, un blocco antiautoritario fu chiamato a intervenire in una marcia contro un poliziotto fascista di nome Joe Arpaio, organizzata da gruppi liberali per la giustizia dei migranti nella terra occupata di Akimel O'odham Pi-Posh (Phoenix, Arizona). Fu chiamato Diné, O'odham, Anarchist Bloc per via della sua composizione di antiautoritari indigeni e non indigeni. L'appello per il blocco affermava:

> Siamo una forza autonoma e anticapitalista che chiede la libera circolazione e la fine degli trasferimenti forzati per tutti... Rifiutiamo categoricamente il governo e coloro che si organizzano con i suoi agenti. E ci opponiamo anche alla tendenza di alcuni nel movimento degli immigrati a controllare gli altri al suo interno, aizzando i giovani contro i militanti del movimento e coloro la cui visione di cambiamento sociale va oltre la prospettiva limitata dei leader del movimento. I loro obiettivi sono sostanzialmente inferiori alla liberazione totale, e noi chiediamo necessariamente di più. Inoltre, contestiamo fermamente l'idea che un movimento abbia bisogno di leader nella figura dei politici, siano essi personalità del movimento, poliziotti auto-nominati o funzionari eletti. Siamo responsabili verso noi stessi e gli uni verso gli altri, ma non verso di loro. I politici non troveranno terreno fertile per le loro macchinazioni e manipolazioni. Non ci servono a nulla. Siamo antipolitici. Non negozieremo con il Capitale, lo Stato o i suoi agenti.

Il blocco è stato individuato e duramente attaccato dalla polizia e cinque persone sono state arrestate. Non sorprende che le organizzazioni no-profit per la giustizia dei migranti abbiano denunciato il blocco come "agitatori esterni", sostenendo che il blocco si fosse attirato addosso la violenza. Questi cosiddetti "agitatori esterni" erano anziani e giovani indigeni della zona e i loro complici.

Nel 2011, Jacqueline Lasky ha compilato una raccolta di saggi basati sul lavoro di Alfred, intitolata *Indigenism, Anarchism, Feminism: An Emerging Framework for Exploring Post-Imperial Futures.* Lasky ha affermato che

> ...l'anarco-indigenismo tenta di collegare idee e visioni critiche dei futuri post-imperiali in modi non gerarchici, che destabilizzano le autorità statali, includono modi molteplici/plurali di essere nel mondo e rispettosi delle capacità d'azione autonome dell'essere-personalità collettiva.

In un saggio del 2012, Cante Waste ha espresso il proprio interesse per un *Egoismo Indigeno*:

> Non riconosco alcuna figura autoritaria al di sopra di me, né aspiro a nessuna ideologia in particolare. Non sono influenzato dal dovere perché non devo nulla a nessuno. Sono devoto a nulla se non a me stesso. Non aderisco a nessun standard civile o insieme di principi morali perché non riconosco alcun Dio o religione... Gli anarchici egoisti hanno dichiarato guerra alla società, guerra alla civiltà.

La trascrizione di un toccante discorso tenuto da Tawinikay nel 2018 è stata pubblicata

in una rivista intitolata A*utonomously and with Conviction: A Métis Refusal of State-Led Reconciliation*, che offriva:

> L'anarchismo è una filosofia politica – alcuni potrebbero dire una Bella Idea – che crede in società autogovernate basate sull'associazione volontaria tra loro. Propugna un processo decisionale non gerarchico, la partecipazione diretta a tali decisioni da parte delle comunità interessate e l'autonomia di tutti gli esseri viventi. Inoltre, lascia spazio alla valutazione delle entità non umane al di là del loro valore monetario o della loro utilità per gli esseri umani. I miei insegnamenti indigeni mi hanno trasmesso che le nostre comunità sono importanti, ma lo siamo anche noi come individui. I metodi tradizionali vedevano il processo decisionale come un processo partecipativo, basato sul consenso, in cui le comunità prendevano decisioni insieme. I miei insegnamenti mi dicono che la terra può offrirci ciò di cui abbiamo bisogno, ma non dobbiamo mai prendere di più. Considero queste idee fondamentalmente compatibili. Vorrei vedere l'anarchia del mio popolo e l'anarchia dei coloni (anch'essi del mio popolo) attuate qui insieme, fianco a fianco. Con un'equa distribuzione del potere, ognuno che persegue relazioni sane, agendo secondo le proprie idee e la propria storia. Proprio come immaginava la Two Row. Vorrei vedere lo stato centralizzato del Canada smantellato. Vorrei vedere le comunità assumersi la responsabilità di organizzarsi in assenza di tale autorità centrale.

Nonostante ci siano molti altri esempi e azioni da elencare, come il Minnehaha Free State del 1998 e le azioni di Transform Columbus Day durante gli anni '90 nella cosiddetta Denver, molte di queste erano alleanze con gli anarchici piuttosto che affermazioni di anarchia indigena.

Sebbene gli anarchici indigeni si siano a lungo espressi in contesti urbani da sfollati, dove l'anarchismo si esprime in varie forme, principalmente come fenomeno controculturale in spazi come infoshop, Food Not Bombs, concerti punk, squat, orti-guerriglia, collettivi di mutuo soccorso, gruppi di affinità per l'azione diretta, ecc., li troviamo anche nelle mesas, nei canyon, nei campi di mais e sulle montagne sacre.

Offriamo queste espressioni selezionate di anarchismo indigeno sopra menzionate come collegamento a una conversazione in corso che è molto più interessante di qualsiasi cosa potremmo offrire nei testi di questo saggio o che potremmo aspettarci da qualsiasi libro sull'argomento.

Questo è un sentimento condiviso da molti dopo la Indigenous Anarchist Convergence del 2019 nella Kinłani occupata, come ha scritto un Diné anonimo nel suo resoconto di "Fire Walk with Me":

> ...l'anarchismo indigeno che ho visto era piuttosto insolito e per lo più poco attraente... Credo che le persone coltiveranno questo anarchismo indigeno. Un'ideologia abbastanza concisa per le storie di Instagram, i tweet con un limite di 280 caratteri e l'arte serigrafica

> vibrante, o meglio, i meme. Un movimento sufficientemente globale da essenzializzare una lotta razziale, umanista e materiale per l'indigenità, in modo che altri possano parlare tranquillamente per qualsiasi voce assente. Una resistenza così monolitica che i poteri forti potrebbero facilmente identificare e poi reprimere tutti gli anarchici indigeni.

Hanno aggiunto:

> Il potenziale che ho scoperto alla convergenza risiede nei particolari dell'anarchia Diné... Suggerisco che l'anarchia Diné offra l'ulteriore possibilità di attaccare. Un assalto al nostro nemico che indebolisce la sua presa non solo sul nostro mondo scintillante, ma anche sui mondi altrui. Un'opportunità per l'anarchia Ndee, O'odham e così via, di vendicarsi dei loro colonizzatori. Finché agli anarchici Diné non resterà altro che dissuadere l'adesione del prossimo idolo che si aspetta la nostra obbedienza.

Come affermò Aragorn! in *A Non-European Anarchism*:

> La formazione di un anarchismo non europeo è insostenibile. Il termine indica un movimento generale quando l'obiettivo è una serie infinita di movimenti disparati. Un anarchismo non europeo è l'abbozzo di quello che potrebbe essere un anarchismo africano, un anarchismo delle maquiladoras, un anarchismo degli indiani delle pianure, un anarchismo di origine urbana, ecc. Una categoria dovrebbe esistere affinché ogni gruppo di persone autodeterminato possa formulare la propria interpretazione di un anarchismo non europeo.

Prevediamo che l'esplorazione più approfondita dell'anarchismo indigeno seguirà due strade: una sarà quella degli studiosi attivisti (sia indigeni che coloni) da una prospettiva antropologica e filosofica totalmente estranea a coloro che sono più vicini ai fuochi dell'autonomia nelle nostre terre (e chiaramente questa è la strada che rifiutiamo), l'altra sarà caotica, audace, feroce, sperimentale, piena di contraddizioni. Sarà condiviso nel fumo attorno ai fuochi, parlando di sogni. Lo si troverà tra la chiusura delle condutture, la rottura delle vetrine aziendali e le cerimonie. Sarà nelle baracche e nei parcheggi per roulotte. Sarà qualcosa che rifiuta con tutto il suo essere di essere inchiodato, di essere portato nelle pieghe del conoscibile, di essere un'estensione dell'ordine coloniale delle idee e dell'esistenza. Si renderà inconoscibile.

È con questo spirito che offriamo le seguenti provocazioni, affermazioni, pensieri e domande, non come conclusione, ma come invito ad approfondire questa discussione se vogliamo orientarci come Popoli Indigeni che sono anche anarchici.

Una forza ingovernabile della natura

Gli anarchici indigeni sono una forza ingovernabile della Natura. Sosteniamo che nessuna legge possa essere al di sopra della natura. Vale a dire, il modo in cui il potere è bilanciato e il modo in cui ci organizziamo socialmente è un ordine che fluisce da e con Nahasdzáán (Madre Terra). Questo è ciò di cui siamo responsabili e ciò di cui ci riteniamo responsabili.

La nostra affinità è con le montagne, il vento, i fiumi, gli alberi e altri esseri, non saremo mai patrioti di alcun ordine sociale o politico.

Come forza, difendiamo, proteggiamo e prendiamo l'iniziativa di colpire. Il nostro progetto è quello di sostituire il principio di autorità politica con il principio di mutualità indigena autonoma. Vivere una vita in conflitto con i vincoli autoritari imposti sulle terre rubate e occupate è la negazione del dominio dei coloni e del colonialismo.

Questa è anche una negazione delle imposizioni e delle mappature sociali coloniali di genere, dei ruoli di genere, capacità, di chi è e chi non è indigeno, di confini, religione, tradizione (come vincolo temporale e non nel senso culturale vivo del termine), istruzione, medicina, salute mentale e così via.

Prima dell'invasione coloniale di queste terre, le società indigene esistevano senza lo Stato. Sebbene si siano verificati conflitti inter-indigeni di varia intensità e scala, ne accettiamo le implicazioni negative a prescindere dai "relativismi culturali". Laddove i popoli della Terra hanno teso verso il dominio, ci sono storie e cerimonie potenti che li hanno riportati nel cerchio della mutualità.

Offriamo che nell'incompatibile brillantezza tra la comprensione dell'anarchismo e l'esistenza indigena, si apre uno spazio in cui possiamo liberarci dalla pelle avvelenata del coinvolgimento politico formale nell'ordine sociale dominante.

In questo modo consideriamo l'anarchismo come una sorta di ponte dinamico. Un insieme di idee radicali (come nella negazione totale) che rappresentano un punto di collegamento tra la lotta anticoloniale e la liberazione indigena. Una pratica che esprime e afferma l'autonomia rispetto al contesto in cui si trova (luogo). È una connessione antagonistica tra il punto in cui siamo espropriati e governati e un punto verso la liberazione e l'autonomia. In quanto rifiuto di tutti i sistemi di dominio e coercizione, è l'utilità dell'anarchismo per la liberazione indigena che ci interessa. E, più specificamente, è nella sua accusa contro lo Stato e nel suo rifiuto totale che troviamo la maggiore utilità. L'anarchismo indigeno è un impegno per la distruzione del dominio e dell'autorità, che include il colonialismo, la supremazia bianca, il l'eterocispatriarcato, il capitalismo e lo Stato.

Pensiamo oltre la solidarietà dei nazionalismi (poiché è su questo che si basa l'internazionalismo) e chiediamo ai nostri parenti di considerare la solidarietà della mutualità con la Terra e tutti gli esseri. Che la nostra solidarietà si proietti dalla nostra relazione con la Terra. La nostra solidarietà non si concentra solo sulle intersezioni, ma è incentrata sull'interrelazionalità.

Non cerchiamo di "indigenizzare" l'anarchismo, né di trasformare ciò che non è il nostro pensiero in qualcosa che funzioni per noi. Questo tipo di appropriazione è relativo all'assimilazione e non ne vediamo alcuna utilità. Non cerchiamo di "decolonizzare" l'anarchismo semplicemente perché non ne condividiamo le origini. Ciò che vorremmo offrire è che abbiamo già definito e localizzato un anarchismo indigeno, e cioè che non esiste, e non dovrebbe esistere. L'anarchismo indigeno presenta la possibilità di attaccare; è l'incarnazione della lotta e dell'essere anticoloniali.

Il nostro progetto non è tradurre l'anarchismo nelle lingue indigene, come è stato fatto per

tanti altri modi di pensare, ma costruire modi con cui possiamo porre fine alle relazioni coercitive nella nostra vita quotidiana. Le ideologie politiche di sinistra sono un passo inutile verso la liberazione indigena. Non offriamo alcuna fedeltà alla politica coloniale.

La questione dell'antiautoritarismo ci spinge anche ben oltre le trappole del pan-indigeneismo. Quando ci chiediamo criticamente: "Quali gerarchie esistono nei nostri distinti modi di essere?" e "Quali tradizioni o conoscenze culturali privano le persone nelle nostre società della loro autonomia?" Ci opponiamo alle trappole temporali antropologiche che cercano di preservare gli artefatti sociali a un punto fisso.

La nozione di vita senza costrizioni autoritarie non appartiene a un gruppo perché si è trovata in un'espressione composta di parole greche morte, né per la successione di pensatori e praticanti nella sua splendida e travagliata genealogia. Non appartiene a nessuno e quindi a tutti. È stata sulla punta della nostra lingua da quando qualcuno ha cercato di dominare, controllare e sfruttare il nostro essere e quello degli altri. È fluita dai nostri pensieri e ha contratto i nostri muscoli per tirare o respingere di riflesso.

Le nostre relazioni sociali hanno avuto poche distrazioni tra ciò che vogliamo e come viviamo per generazioni su generazioni.

Affermiamo che ogni formazione e matrice politica teorizzata è al suo interno composta da manipolazione, coercizione e sfruttamento. La nostra esistenza non è mediata da alcuna forza o autorità dominante. Non siamo interessati a progettare assetti sociali, siamo interessati a formazioni, agitazioni, interventi e azioni ispirate verso la liberazione totale.

Non ci preoccupiamo di imporre un'identità o una categoria sociale: i nostri nemici possono chiamarci come vogliono finché il loro mondo non crolla intorno a loro. Non è nostro passatempo convincerli di nulla, è nostra intenzione fare tutto il possibile con qualsiasi mezzo efficace per porre fine al dominio sulla nostra Madre Terra e di tutti i suoi esseri.

Se l'anarchia è "l'idea rivoluzionaria secondo cui nessuno è più qualificato di te per decidere come sarà la tua vita", allora proponiamo che gli Anarchici Indigeni considerino quanto profondamente il "tu" o il "noi" siano parte della nostra reciprocità con tutta l'esistenza.

Re-intrecciare e disfare di nuovo

La nostra è un'incoerenza radicale.

Solo con l'esperienza capirete cosa avviene nella cerimonia.

Quando ci chiediamo: "Perché e come veniamo espropriati e da quali forze?", è naturale che la domanda successiva sia: "Cosa si può fare?".

La civiltà e lo Stato sono miti che i colonizzatori continuano a ripetere a se stessi e a costringere gli altri a credere. È il loro rituale di potere, la loro preghiera è il tempo. L'immaginario del colono, la mente civilizzata, è sempre ossessionata da tutto ciò che in loro ha ucciso. Il loro Stato, la loro intera civiltà, esiste sull'orlo della rottura. La loro

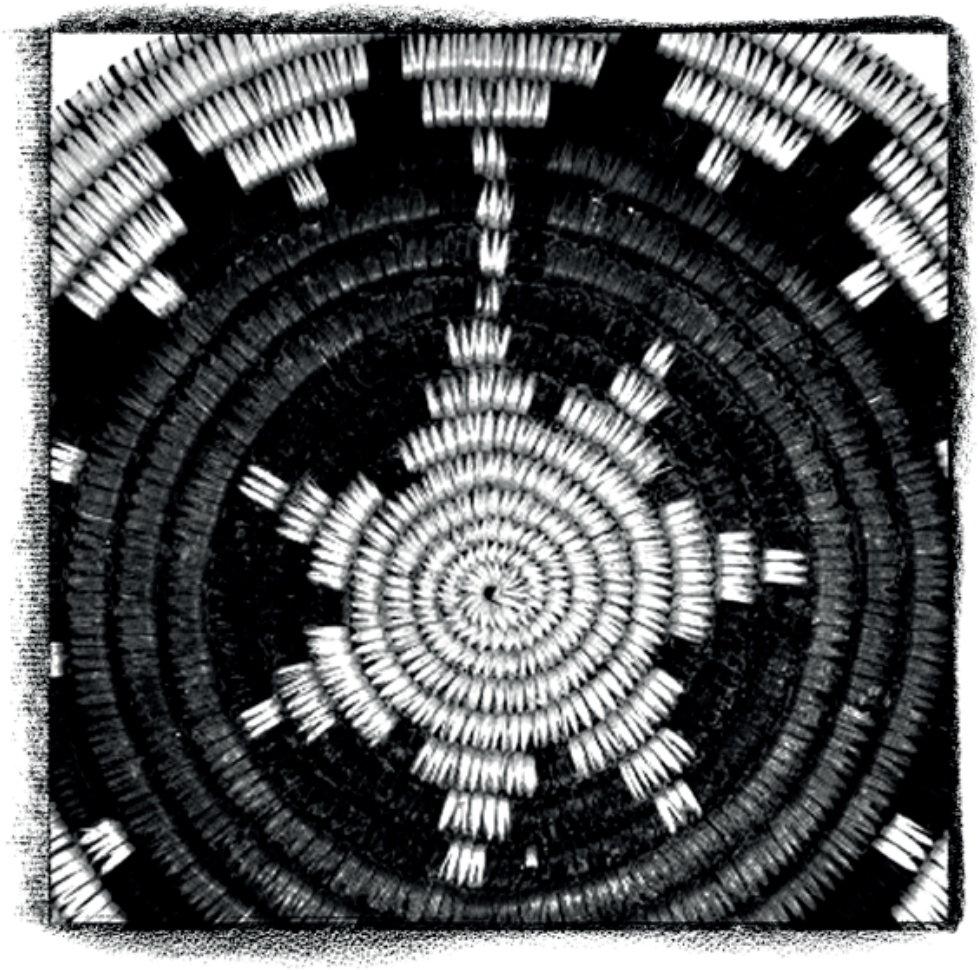
instabilità è una possibilità che può essere diffusa. Quando il loro spirito viene attaccato e corrotto, falliscono. Quando ci liberiamo del linguaggio della nonviolenza e abbracciamo la nostra espropriazione, diventa più chiaro come accelerare quella frattura vitale. Quando il loro immaginario non riesce a giustificarsi contro le sue brutalità, diventa così feroce e spaventoso che attacca e si autodistrugge.

Il mito si conclude con una potente e sconcertante incredulità.

Na'ashjé'ii Asdzáá parla ancora. Ha condiviso il suo fascino e abbiamo iniziato a tessere, ha detto che se avessimo dimenticato, ci avrebbe insegnato di nuovo. La restaurazione è di per sé una cerimonia. Tiriamo il filo e sleghiamo noi stessi e gli altri. Srotoliamo una storia e la ritesseremo. Questo è il disegno della tempesta, trasportato da venti sacri.

Mentre ci benedice e il nostro respiro si mescola con quello dei nostri antenati, veniamo ritessuti e avvolti nella sua bellezza. Ci viene ricordato: "Non c'è alcuna autorità se non la natura".

Hwee'díí'yiń déé' haazíí'aanii, éi' ńí'hxéé' bééhaazíí' áánjį aat'eeh. Baalagaana, Bíí' Laah' Áshdlaa'ii, bééhaazíí' áánjį bíí'jíí' niinii, éi' dóh' ááljįdaa'.



CAPITOLO SEDICI
Sacra Autonomia

I Diné affermano spesso che gli Dził Nataanii (le montagne sacre) sono i nostre leader. Rappresentano il patto vivente materializzato negli *Dził leezh, o fasci di terra montana*, da cui siamo guidati. La nostra esistenza fluisce con lo slancio dei loro insegnamenti ciclici, che ci spingono verso Są'áh Naagháí Bik'eh Hózhóó (verso l'armonia nella vecchiaia). Questo, ovviamente, è in contrasto con l'imposizione del governo tribale Navajo cis-eteropatriarcale, istituito esclusivamente come consiglio d'affari nel 1923 per facilitare il colonialismo delle risorse.

La struttura dello stato-nazione è incompatibile con l'autonomia dei Diné. La loro avversione al governo centralizzato (con grande frustrazione delle forze coloniali) è ben documentata ripercorrendo la cronologia dell'invasore. Ciò è chiaramente osservato nel libro *The Navajo Political Experience* di David E. Wilkins:

> Da una prospettiva politica dell'Europa occidentale, la Nazione Navajo non esisteva come organismo politico rappresentativo fino agli anni '20. Il popolo Navajo era, ovviamente, coeso in quanto aveva un patrimonio linguistico e culturale comune, viveva in un territorio ben definito e si definiva Diné. Ma la sua organizzazione politica, in generale, non si estendeva oltre le bande locali guidate da capi tribù, o Naataanii. Tra poco parleremo di un raduno politico/cerimoniale/economico noto come Naachid, che in realtà esercitava una sfera di influenza più a livello regionale, ma è importante ricordare che anche questo organismo non aveva poteri coercitivi e apparentemente non rappresentò mai tutti i Navajo. In altre parole, prima dell'arrivo degli americani nel diciannovesimo secolo, il popolo Navajo non aveva un governo rappresentativo a livello tribale che assomigliasse ai governi degli Stati Uniti o dei paesi dell'Europa occidentale.

Nel libro *Navajo Sovereignty* (curato da Lloyd Lee 2017), l'attivista, studioso e agricoltore Diné Larry Emerson propone che l'Hozhoojí Naat'á (la costruzione della pace) "ci offra un modo diverso, non occidentale e incentrato sugli indigeni, per affrontare e indigenizzare il concetto di sovranità". Afferma:

> Non ha senso cercare di decolonizzare il governo Navajo: non era adatto a noi fin dall'inizio. La sua struttura e il suo processo sono una replica del sistema americano, e il sistema americano sembra essere sull'orlo del fallimento, come il grande Impero Romano.

Attraverso una conversazione con Chili Yazzie e Hasten Dííl Bi Nálí, Emerson conclude che "Invece di una sovranità radicata nella conquista, nel controllo, nel potere, nella manipolazione e nella ricchezza, leggiamo di una sovranità radicata nell'armonia e

nell'equilibrio intrinseci alla lingua, agli insegnamenti e alle storie tradizionali Diné". Aggiunge:

> Non potremo mai comprendere la violenza epistemica della sovranità coloniale e della democrazia finché non esercitiamo l'uso della lente k'é e hózhó per farlo, e non impareremo di nuovo a praticare un modo compassionevole, amorevole e interdipendente di relazionarci gli uni con gli altri, così come con il cosiddetto ecosistema.

La sovranità politica indigena è stata creata dalle forze coloniali con lo specifi co intento di contenere, controllare e civilizzare. L'imposizione della politica coloniale è stata un processo violentemente gerarchico e di genere. Dai primi trattati, in cui i Diné hastiin (uomini) accettabili venivano scelti selettivamente e le voci di Diné asdzą́ą́ (donne), Nádleehi (femmineo non binario) e Dilbaa (mascolino non binario) venivano sistematicamente indebolite dalle forze politiche coloniali, fino alle elezioni Navajo contemporanee, in cui i politici conservatori distorcono gli insegnamenti tradizionali manipolando le donne nei ruoli di leadership e attaccando le relazioni queer (come con il Diné Marriage Act del 2005 che vieta il matrimonio gay), le relazioni Diné con il genere e la sessualità esistono al di fuori delle eteronormatività cis-coloniali. Esistono al di fuori dell'alfabetizzazione dei coloni. La memoria ancestrale dei ruoli di Nádleehi e Dilbaa è stata in gran parte cancellata dalla nostra esistenza, ma è ancora viva nelle cerimonie e tra i giovani che oggi si riconnettono con coraggio.

Per comprendere la sfida dei Diné all'autorità centralizzata, possiamo ulteriormente guardare agli anziani che si sono opposti all'estrazione del carbone e al trasferimento forzato a Dził Yijiin (Black Mesa).

Pauline Whitesinger, un'anziana Diné di Big Mountain (un'area situata su Black Mesa), una volta disse: "Nella nostra lingua tradizionale, non esiste una parola per trasferimento. Trasferire significa andarsene, scomparire e non essere mai più visti". La sua vita è stata una potente testimonianza di resistenza contro il colonialismo delle risorse. Ha lottato insieme a centinaia di altre famiglie e sostenitori Diné per decenni per fermare l'estrazione del carbone, la profanazione dei luoghi sacri e il trasferimento forzato indotto dalla legge statunitense PL93-531, il cosiddetto Relocation Act. Questa legge, approvata nel 1974, è stata contestata in tribunale (*Manybeads contro gli Stati Uniti*), ma alla fine più di 20.000 Diné sono stati trasferiti forzatamente. Alcune famiglie continuano a resistere, sostenendo che non lasceranno le loro terre ancestrali, che l'autonomia dei Diné è sacra e, per estensione, lo è anche la sua difesa.

Nel 1979, i Diné di Dził Nitsaa' (Big Mountain) si dichiararono sovrani rispetto ai governi tribali e "statunitensi", affermando: "Le sacre leggi dei Diné non autorizzano il governo federale e le sue agenzie collegate a intromettersi e distruggere le terre sacre di Big Mountain ". Sostenevano che nessuna legge creata dall'uomo può essere al di sopra della natura.

Nel 1977, durante le tensioni elevate legate alla costruzione del muro che separava le terre per il ricollocamento, l'allora portavoce della Nazione Navajo (ufficio che fu rinominato in "presidenza" nel 1990) Peter MacDonald incontrò un rappresentante del governo statunitense per affrontare la crescente rabbia degli abitanti di Big Mountain. MacDonald

spiegò:

> Possiamo rivolgerci [ai residenti di Big Mountain] e dire: "È scritto qui, lo dice il Congresso o lo dicono i tribunali". Ma loro non hanno alcun apprezzamento per ciò che è scritto sulla carta. In tutti questi anni, l'unica legge che conoscono è quella tramandata dalle leggende e dalle tradizioni della cultura in cui vivono. Ma quando dici "È scritto", loro rispondono: "Non parlarmene, dimmi dove si trova nella mia cultura e poi capirò". È molto difficile andare in queste comunità e parlare di legge, perché non la capiscono. Dicono "Non parlarmi di legge, non la capisco, probabilmente non la capirò mai".

Roberta Blackgoat una volta ha testimoniato davanti alle Nazioni Unite affermando questa sacra e provocatoria autonomia:

Questa terra è una terra sacra. La legge dell'uomo non è la nostra legge. La natura, il cibo e il nostro modo di vivere sono la nostra legge. I progetti di distruzione e scavo dei luoghi sacri sono contrari alla legge del Creatore. I nostri grandi antenati sono sepolti ovunque, sono diventati sabbia, sono diventati montagne e la loro presenza spirituale è ancora qui a guidarci... Noi resistiamo per preservare questa terra sacra. Lo stiamo facendo per i nostri figli.

Nel libro *Bitter Water: Diné Oral Histories of the Navajo-Hopi Land Dispute*, una potente documentazione delle voci delle Big Mountain di Malcolm Benally (2011), Mae Tso esprime la sua frustrazione per la dissonanza dei coloni nell'esistenza dei Diné:

Spieghiamo le nostre credenze come una legge naturale, un ordine cerimoniale; come le leggi con cui camminiamo, viviamo e in cui respiriamo. Sono dentro di noi. Una cerimonia della Via della Benedizione si svolge per un rinnovamento di sé. Respiri di nuovo. Puoi essere forte. Il flusso sanguigno è forte e dopo una cerimonia puoi ripartire.

I resistenti delle Big Mountain hanno parlato con fermezza della protezione dei Sacri San Francisco Peaks e della resistenza al trasferimento forzato durante un forum tenutosi nella cosiddetta Flagstaff nel 2005. Il tema si è concentrato sulla lotta di Black Mesa in relazione alla globalizzazione delle corporazioni e alla sopravvivenza culturale indigena.

L'anziana Rena Babbit Lane ha offerto l'analisi più chiara e diretta della disarmonia tra la vita e il sacro inflitta dal colonialismo:

> ...questo governo bianco, le sue leggi, è una legge che non si cura della vita. Influenza la vita, invece di prendersi cura della vita. Influenza gli anziani, invece di farli vivere più a lungo. Influenza i vostri sogni, invece di farvi dormire sonni tranquilli la notte e riposare. Quindi influenza tutto, in ogni modo. Il trasferimento, la profanazione della Montagna qui. Le Montagne sono importanti per il popolo Diné. Quando vengono violentate, si violentano le nostre Preghiere, la nostra Via. Proprio come è stato detto, hanno scavato nei nostri Fagotti di Medicina Sacra, nel nostro sistema di credenze. Stanno scavando lì e sconvolgendo l'ordine delle nostre Vie. Il motivo per cui

> questa montagna è speciale per noi è che le facciamo offerte. Che la chiamiamo nostra Madre. E inoltre, rappresenta la Madre Terra. Questa pioggia, l'umidità per la Terra, per la terra, dobbiamo vederla tutti, essere allo stesso livello, renderci conto che abbiamo tutti bisogno di Lei. Viviamo tutti sopra di Lei. Sotto di Lei. Che Lei ci nutre, tutti noi. Non fa distinzioni. Provvede a tutto per tutti noi. Tutte le gocce di pioggia e tutta la pioggia sono fornite a tutti. E poi, a nostra volta, viviamo di quel nutrimento. Coltiviamo. Ne ricaviamo medicine. E un giorno, tutti i nostri figli avranno bisogno di tutte queste risorse, di tutti questi legami con la Montagna.

Le tendenze autonome e ingovernabili delle resistenze indigene riscontrate nelle terre sacre di Dził Yijiin sono profonde. Mentre gli impulsi autonomisti anticoloniali sono stati costantemente indeboliti dall'interno e dall'esterno, c'è stato anche un costante rifiuto di sovrapposizione e innesto delle politiche coloniali sull'esistenza indigena.

Al culmine del conflitto delle lotte per i San Francisco Peaks, i liberali delle organizzazioni no-profit per la giustizia ambientale controllavano i parametri della lotta con termini burocratici che simbolizzavano il sacro. I liberali indigeni controllavano la resistenza all'obbedienza e al contenimento all'interno delle strutture materiali e immateriali del governo coloniale. Pur dichiarando il loro sostegno alla diversità di tattiche, gettavano i radicali indigeni autonomi sotto i piedi della macchina coloniale. Qualsiasi segno di disturbo non autorizzato veniva denunciato come troppo radicale. Inizialmente, l'intenzione degli sforzi di coalizione era quella di unire le diverse forze e garantire che la spiritualità fosse al centro della lotta. La differenza si trasformò in una separazione di comprensioni e interpretazioni di ciò che ciò significava effettivamente. Le intenzioni dei liberali erano di procedere con tattiche ritenute legittime secondo i termini prescritti dallo Stato e di precludere le spinte autonome di forme più dirette di intervento e attacco.

A Standing Rock, la ferocia del Red Warrior Camp veniva continuamente minata dal Consiglio Tribale, sancito dal colonialismo, da organizzazioni no-profit, *vecchi* e liberali che incolpavano gli agitatori radicali di *peggiorare la situazione*. Il victim-blaming e un incessante richiamo ad una polizia di movimento coloniali, dimostravano l'invisibile desacralizzazione dell'autonomia e della resistenza indigene.

Queste sono le trappole e le riserve intellettuali, politiche ed emotive del liberalismo (indigeno e non) che controllano i parametri della mentalità da campo di prigionia a cielo aperto. La politica coloniale liberale non può essere separata dalla sua genealogia di strategie riformiste che ne costituiscono la progressione anti-indigena. L'inerzia delle politiche di annientamento, dalle "guerre indiane" alle politiche assimilazioniste dei collegi, all'Indian Citizenship Act, all'Indian Reorganization Act e alle successive politiche "statunitensi", rappresenta la progressiva morte sociale che caratterizza la politica indigena odierna.

I collaborazionisti indigeni dei coloni agiscono come esploratori neo-indiani che, come buoni cagnolini da compagnia della Riser, danzano con i lupi fascisti del potere coloniale. Si manifestano in persone come Carlyse Begay (ex senatore dello stato dell'Arizona) che si è radunato con "Nativi per Donald Trump" e ha offerto una "benedizione" Diné all'insediamento presidenziale del 2017. La gaffe ampiamente pubblicizzata è stata un

imbarazzo degno di un meme dell'indigeneità performativa. Begay ha percorso la navata della National Cathedral cantando "Hozho, hozho, hozho... níhízho" ripetutamente, il che è simile a dire qualcosa di assurdo come "Santo, santo, santo... siamo santi...". I Diné (anche quelli che non si considerano tradizionali) sono rimasti ironicamente scioccati dalla palese dimostrazione di ignoranza culturale. Quando era presidente dei Diné nel 2012, Ben Shelly ha proclamato il suo sostegno ai sionisti e ha organizzato una collaborazione agricola con Israele. Shelly liquidò le polemiche che circondavano i suoi tentativi di esercitare goffamente la sovranità tribale come giustificazione: "La Nazione Navajo è un governo sovrano e per esercitare il proprio governo sovrano è necessario entrare in contatto con altri governi, in modo da instaurare relazioni e partnership come abbiamo fatto con Israele". Accademici e attivisti Diné risposero sostenendo la resistenza anticoloniale in Palestina e deridendo Shelly. Ho evidenziato la discrepanza nel capitolo precedente, ma è necessario ribadire che molti politici Navajo contemporanei equiparano la sovranità all'estrattivismo neocoloniale.

La collaborazione coloniale è il vicolo cieco dell'autonomia indigena.

Nel libro *Navajo Sovereignty*, accademici e attivisti riflettono e lamentano i contrasti tra il governo coloniale e gli stili di vita Diné, proponendo tutti una qualche configurazione per la compatibilità e la coesistenza. Non un singolo saggio considera l'esistenza indigena senza lo Stato. Larry Emerson è l'unica voce chiara dell'inconciliabilità anticoloniale, eppure conclude che "i modi di conoscere Diné aiuteranno a risolvere lo scisma tra indigeni e occidentali, tra colonizzatori e colonizzati, tra naturali e denaturati". Emerson ha ribadito la nozione di "innocenza dei coloni" contro cui Tuck e Yang si sono scagliati in *Decolonization is not a Metaphor:* "...incommensurabilità significa rinunciare al futuro dei coloni, abbandonare la speranza che un giorno i coloni possano essere commensurabili ai popoli nativi".

Come approfondirò nella prossima e ultima sezione, lo scisma tra la natura e i popoli della Terra contro la civiltà occidentale non è un conflitto sanabile. Non possiamo scegliere di vivere contro la Terra e non aspettarci conseguenze.

Mia zia Louise Benally, che vive a Big Mountain e continua a resistere ancora oggi, una volta disse:

> Le leggi naturali e i popoli indigeni erano già qui in un buon rapporto prima dell'avvento della società coloniale che tracciava leggi e confini. Tuttavia, noi popoli indigeni avremo sempre legami con queste terre, continueremo a vivere in questo modo con la natura e andremo avanti.

La lotta a Big Mountain e nei suoi dintorni è stata guidata e sostenuta da donne indigene forti e feroci (per lo più anziane) per oltre 40 anni. Sebbene il trasferimento forzato abbia avuto un costo molto alto, le miniere di carbone sono ora chiuse e parte del terreno deturpato viene bonificato. Le centrali elettriche a carbone sono state demolite. Sebbene continuino a subire il trasferimento, coloro che si oppongono ancora al trasferimento forzato sono sopravvissuti al mostro che stava consumando le nostre terre, rubando l'acqua e inquinando i nostri polmoni. Da quando Pauline Whitesinger ha affrontato fisicamente e cacciato gli operai che costruivano il muro di trasferimento nel 1977 e ne ha frustato uno con una corda, fino al 1979, quando Katherine Smith ha sparato con il

suo fucile a leva contro un'altra squadra di operai (un atto per il quale è stata accusata e successivamente assolta), le donne anziane di Big Mountain non si sono mai lasciate distrarre dalla rispettabilità e dalla legittimità delle politiche dei coloni. Non hanno vissuto come vittime implorando i colonizzatori di riconoscere e porre fine alle loro sofferenze. Non erano costretti da obblighi statali o ecclesiastici. Nella loro sacra sfida, rivendicavano l'autonomia indigena, nonostante l'autorità statale e tribale.

Non c'è nulla di sentimentale o performativo nella sacralità della loro autonomia vissuta in difesa del sacro.

CAPITOLO DICIASSETTE
Verso il nulla coloniale: la distruzione dei coloni è una cerimonia

In definitiva, tutto ciò che faccio, ogni progetto, tutto ciò che costruisco, ogni relazione che inizio è destinato a fallire.
— Aragorn!, *Nihilist Animism*

La decolonizzazione è un programma di assoluto disordine.
— Frantz Fanon, *I dannati della terra*

Fanculo la speranza
— Chelsea Watego, *Another Day in the Colony*

"La tradizione è nemica del progresso", è il crudo manifesto dei violenti missionari della civiltà. Nel 1889, Thomas J. Morgan pubblicò il suo primo rapporto come Commissario per gli Affari Indiani, affermando il progetto "statunitense" di civilizzazione dei popoli indigeni:

> Gli indiani devono conformarsi "ai modi dell'uomo bianco", pacificamente se vogliono, con la forza se devono. Devono adattarsi al loro ambiente e conformare il loro stile di vita sostanzialmente alla nostra civiltà. Questa civiltà potrebbe non essere la migliore possibile, ma è il meglio che gli indiani possano ottenere. Non possono sfuggirle e devono conformarvisi o esserne schiacciati.

Espresse la strategia in atto attraverso il capitalismo e l'assimilazione totale:

> Le relazioni tribali dovrebbero essere smantellate, il socialismo distrutto e la famiglia e l'autonomia dell'individuo sostituite. La suddivisione delle terre in più parti, l'istituzione di tribunali e forze di polizia locali, lo sviluppo di un senso di indipendenza personale e l'adozione universale della lingua inglese sono mezzi per raggiungere questo obiettivo.

Nemmeno una manciata di generazioni dopo, la strategia di Morgan è ora accolta e celebrata come progresso indigeno.

È attraverso la violenza temporale del processo di civilizzazione che la conoscenza culturale indigena si è fissata nel punto statico della *tradizione*. Questa chiusura temporale (una riserva spirituale?) è un vincolo metafisico che si manifesta nei destini materiali. La conoscenza e l'espressione culturale, a differenza della tradizione, fluiscono ciclicamente.

Gli invasori coloniali sono missionari della civiltà. Fanno a pezzi la Terra, separando

il *vecchio* dal *nuovo* (un tema ripreso persino dai progressisti liberali di oggi). Propagandarono l'idea di "due mondi" per poterne distruggere uno: i*l tradizionale contro il moderno.* La dicotomia fu stabilita per imporre il rifiuto, o giustificare l'annientamento, di coloro che si rifiutavano di entrare nel loro *Nuovo Mondo*. Negli insegnamenti sottili che seguivano i contorni dei dipinti di sabbia e delle narrazioni dell'emersione, sono stato cresciuto con la convinzione fondamentale che "Non ci sono due mondi, c'è solo un mondo attraversato da molti sentieri".

Quando osserviamo questa Terra, vediamo un mondo disseminato di rovine sparse di civiltà che un tempo erano anche chiamate "grandi". Alcune consumate dalle sabbie del deserto, altre sommerse dalle onde dell'oceano. La Terra, che avvolge con una coltre di polvere e cenere ciò che è chiamato storia. Regni in mutamento, lotte di potere generazionali e fiumi di sangue, con il peso di una forza superiore al tempo. L'errore di una progressione totalizzante della civiltà risiede nell'arroganza della permanenza e nel mito che essa sia la forma più alta di sviluppo umano. Mumia Abu-Jamal, combattente per la libertà nera incarcerato, osservò: "...ciò che la storia dimostra veramente è che l'impero di oggi è la cenere di domani; che nulla dura per sempre e che non resistere significa accettare la propria oppressione".

Come Nohoka Diyin Diné', i nostri insegnamenti condividono il fatto che molti mondi abbiano preceduto questo. Quando gli attivisti per la giustizia sociale proclamano "Un nuovo mondo dal guscio del vecchio", il loro impulso immaginario è utopico (e l'utopia è una logica coloniale). Si traduce anche, peculiarmente, in una nuova emersione. Ma questo "nuovo mondo" e il modo per arrivarci sono spazi conflittuali. La riemersione è sempre stata un'esperienza distruttiva.

Diné Bahane' (il nostro racconto della creazione) ci informa che attraverso la distruzione di ciò che ci danneggia (naayéé', o mostri), l'equilibrio con l'esistenza può essere ripristinato e generato. Distruzione e creazione fanno parte del ciclo intessuto nelle storie di queste terre. Portiamo Hózhó ji' (via dell'armonia) nella mano destra e Anaaji' (via della protezione/via del nemico) nella mano sinistra. Quando ci spingiamo verso Są'áh Naagháí Bik'eh Hózhóó, non stiamo scegliendo tra dicotomie isolate, stiamo incarnando le dimensioni (che includono le quattro direzioni: verso l'alto, verso il basso e attraverso) delle evoluzioni culturali che compongono l'esistenza.

L'armonia, o equilibrio, non è semplice come equiparare il positivo al negativo, la nostra cosmologia non è radicata in tali antinomie. In questo modo mi è stato insegnato a non pregare contro i nostri nemici (come fanno alcuni), ma a prepararci con preghiere, medicine e cerimonie di protezione come armi spirituali. Abbiamo un insieme di tabù culturali, o meglio, conseguenze spirituali, che riguardano l'hochxoo'ji' (la via del male), ciò di cui non parliamo con superficialità (do' jiniida') perché evoca disarmonia. È così che portiamo con noi certe medicine e perché abbiamo una struttura cerimoniale di protezione vitale.

Molti elementi dell'Hashkééjí Nahat'á (Via della Guerra) sono stati in gran parte cancellati dalla memoria collettiva Diné, ad eccezione della Ndáá' (cerimonia della via del nemico). Questa cerimonia è un'estensione vivente della liberazione dei Diné Bikeyah dai mostri che resero quasi impossibile la loro esistenza agli inizi. Il percorso del Naayéé' Neizghání (Uccisore di Mostri) e del Tóbájíshchíní (Nato per l'Acqua) viene ancora percorso all'interno

della cerimonia stessa. Sebbene in parte documentati e tradotti, i suoi numerosi e complessi insegnamenti e rimedi non sono la nozione romantica che può essere tradotta in frasi commerciali come "Cammina nella bellezza" e vestita di velluto e argento. Equilibrio, o armonia con l'esistenza così com'è, significa anche affrontare le dimensioni spirituali e corporee di protezione e attacco. Ci sono mostri, ci sono nemici, e c'è la violenza corrispondente per porre fine alla loro minaccia. Questi non sono artefatti storici, sono i complessi percorsi della vita che ancora percorriamo (come Popolo della superficie della Sacra Terra) in questo mondo.

Pur non rivelando altro di quanto già detto, ritengo importante sottolineare che all'interno del Ndáá', il paziente incarna l'Uccisore di Mostri attraverso l'annerimento rituale con le ceneri. Le ceneri, nel contesto della cerimonia, annullano il danno spirituale.

Per quanto ne so, non c'è modo di tradurre positivamente la violenza coloniale e la resistenza ad essa nel Diné Bizaad. Ciò implica che esista principalmente (anche se non esclusivamente) un modo negativo di affrontarla.

La liberazione della Terra e dei suoi esseri non è mai stata e non sarà mai una proposta progressista, pacifica o positiva. Questi sistemi di conquista, dominio, coercizione e sfruttamento non cederanno né si ritireranno. I gemelli guerrieri lo sapevano dei loro nemici e così cercarono la via di Jóhonaa'éí (il sole) per ucciderli (anche se alcuni furono lasciati per mantenere l'armonia).

C'è un'intelligibilità e una bellezza senza pretese in una pedagogia autoctona e dissonante. Ha l'odore della polvere da sparo del fucile a leva sparato da Katherine Smith contro i costruttori di recinti impiegati dal governo a Big Mountain. Ha l'odore di uno stelo di tsé ch'il invernale appena tagliato, pronto per essere infilato in un arco. Ha la sensazione di farina di mais bianca tra le dita e di chįįh' macinato fino a diventare la polvere che useremo per l'armatura spirituale.

La tendenza a trovare calore negli attributi positivi del dominio riempie l'aria di un fumo acre che sa di plastica bruciata e salvia acquistata in un kit new age per la "benedizione della casa". Si pronuncia a malincuore contro il silenzio: "Siamo ancora qui". Il termine "resilienza" è affine e, quando intonato, il suo ottimismo diventa la litania della sofferenza indigena. Come la pietà, diventa la sua stessa celebrazione della sopravvivenza semplicemente per la sua capacità di resistere. Proclama la vittimizzazione indigena come virtù. La positività, in questo contesto, è un fumo opaco e mascherante, che aleggia basso, bruciandoci gli occhi. Osserviamo con occhi socchiusi la "sopravvivenza" post-indiana di Gerald Vizenor e vediamo vaghe apparizioni che ricordano le generazioni a venire. Abbiamo i nostri ageisti compiacenti che propongono futuri coloniali, che continuano a danzare con illusioni di "democrazia".

Abbiamo resistito e siamo sopravvissuti per generazioni a questa guerra materiale e culturale/sociale chiamata colonizzazione. Eppure il terreno (rubato) guadagnato a Standing Rock e nelle strade durante le rivolte di George Floyd è stato in gran parte ceduto ai progressisti che si sono ritirati nei loro illusori territori sicuri di *giustizia* indotti elettoralmente. Ma cosa ci si poteva aspettare da coloro che sono così facilmente disposti a inginocchiarsi con i poliziotti e da coloro che decolonizzano performativamente il loro stile di vita? Questa è la democrazia.

Nel mezzo di questa pandemia di pandemie, i neofascisti si radunano e si preparano a un'escalation verso il prossimo importante ciclo elettorale e oltre, pozzi di fratturazione idraulica e oleodotti avvelenano terre e acque sacre, donne indigene, ragazze, parenti trans e "two spirit" vengono rapite, famiglie vengono distrutte, deportate o lasciate morire in cerca di rifugio oltre le linee politiche coloniali, parenti per strada senza riparo rimangono al freddo, veniamo rinchiusi e uccisi dalle forze statali impunemente, il tutto mentre l'esistenza sognata dai nostri antenati viene rimodellata nell'osceno teatro da incubo finanziato da miliardari, guidato dai selfie dei "decolonizzatori" da centro commerciale che sventolano bandiere "Land Back" e incassano per "decolonizzare la ricchezza" con i loro alleati hipster “woke” e i coloni famosi.

Per molti antagonisti accaniti, che respirano tra gas lacrimogeni e spray al peperoncino, che fanno i turni per le consegne di aiuti umanitari contro il COVID, per la repressione anti-statale o per i furti nei negozi per tenere la luce accesa, non possiamo ignorare la scritta insanguinata sui muri di questo ordine sociale coloniale.

È qui che risiede la necessità di contrasto e conflitto verso i potenziali managers del movimento, il cui ruolo è devastante tanto quanto quello delle corporazioni e degli esecutori statali che attentano alla nostra stessa esistenza.

La politica della rispettabilità e il conflitto "generativo" (che è il termine usato per indicare un conflitto progressista) fanno entrambi parte della stessa macchina che cerca l'inclusione coloniale attraverso canali appropriati. I progetti di attivisti progressisti cercano di promuovere un'azione positiva o legittima verso una risoluzione favorevole. Sia i risolutori di conflitti liberali che quelli radicali sono spinti a recuperare e mediare con la società dei coloni. Si rifiutano di abbandonare la pelle del civile, del rispettabile. Articolano la loro intelligibilità come *generativa* per rendere accettabile il loro modello di gestione sociale. Sono gli amministratori e i promotori della Lotta™. Il loro liberalismo codifica il dominio. È la politica di idealizzare il proprio carceriere e di indossare i suoi abiti. Se questo è il *nuovo mondo* immaginato. È una violenza utopica mascherata da una maglietta di cotone biologico crueltyfree con impressa la Democracy Now!

Per molte ragioni, tra cui una repulsione per le proposte omogeneizzanti presenti nella politica rivoluzionaria di sinistra (soprattutto da parte dei marxisti indigeni autoritari), sono arrivato a preferire i principi alle piattaforme, gli insegnamenti dei nostri anziani a quelli dei defunti europei, gli attacchi autonomi (che sono un'espressione varia) alle campagne politiche, e ho più domande che risposte.

Le Sette (de)Generazioni

Il principio delle *Sette Generazioni* è un insegnamento Haudenosaunee che risuona con le pratiche di molti altri popoli indigeni. Ci insegna che le decisioni che prendiamo oggi dovrebbero tenere conto dell'impatto che avranno su sette generazioni. Questa intergenerazionalità è spesso evocata con gesti carichi di romanticismo. Sembra proprio ciò che abbiamo bisogno di sentire, ma le sue complicazioni si intrecciano con il conflitto di responsabilità tra coloro che tendono al progresso, coloro che lo rifiutano e coloro che si trovano intrappolati nel mezzo. Ci sono state più di sette generazioni di sofferenza, quante altre ne devono venire prima che i cicli si interrompano?

Esaltiamo le generazioni future, ma quando le voci dei giovani disperati parlano, perché le dilaganti inclinazioni all'apatia vengono apertamente disprezzate e condannate? Forse coloro che sono disinteressati e si rifiutano di impegnarsi (nella loro personale disaffezione alle regole) potrebbero averne ragione? Il sistema, sebbene ne nominiamo le numerose macchinazioni, viene raramente indicato come causa principale.

Forse perché la maggior parte dei miei amici e parenti (sia dentro che fuori la Riserva) erano stati diagnosticati e predisposti all'apatia, ci è diventato chiaro fin da subito chi e cosa fosse un "problema". E come quel problema fosse direttamente correlato a fattori sociali, inclusa la motivazione (o la sua mancanza) verso il successo. Non è che non gli importasse nulla (alcuni erano le persone più appassionate che abbia mai conosciuto), ma che le manipolazioni autoritarie dell'illusoria promessa di successo capitalista (alias il "sogno americano") erano così farsesche e trasparenti che l'apatia e ulteriori comportamenti antisociali erano una risposta naturale. I miei amici fuggivano da ogni forma di abuso, soprattutto da famiglie che erano il prodotto di una società corrotta. Una società che alienava la loro esistenza come indigeni, come queer, come poveri, come disabili... e come dice il proverbio: "Il sistema non è corrotto, è stato fatto così", quindi perché preoccuparsene?

È dolorosamente evidente quando qualcuno ti vende un'immagine di speranza che è una bugia che racconta a se stesso per mantenere le apparenze dell'ordine sociale; di un lavoro che odiano; di una vita piena di rimpianti.

All'assemblea scolastica dovremmo essere ispirati e guidati da tiepidi sostenitori dell'apocalisse a cui non importava nulla. Come potrebbero i giovani non vedere oltre la farsa? Il vicolo cieco dell'educazione coloniale è chiaro: in fondo al corridoio, l'utopia futura puzza di vestiti inamidati e della puzzolente pelle marcia che ne nasconde la figura nata morta.

Il "contratto sociale" è un debito consacrato di progresso, contratto senza aver avuto la possibilità di riflettere o acconsentire. Ogni tentativo di ritirarsi rende ancora più evidenti le sue numerose violenze. È quel sapore acre in bocca a cui ci abituiamo così tanto che diventa parte dei nostri sensi.

Se *l'apatia è una maschera della rabbia* non dovremmo andare alla radice per capire cosa ci rende così arrabbiati? Se l'apatia è davvero solo una mancanza di "interesse, entusiasmo o preoccupazione", come più spesso viene definita, forse il proclama paternalistico "Se disperi, spera!" dovrebbe essere rivolto verso l'interno? Forse la risposta priva di entusiasmo e la mancanza di preoccupazione sono dovute alla trasparenza di così tanti vicoli ciechi?

Il terrore dell'apatia non sta in ciò che non fa, ma in ciò che nega alla società il beneficio che crede di meritare. Dopotutto, il nostro unico scopo nella civiltà è realizzare il suo progresso.

Questo è anche un assetto di genere che gli anarchici anti-civiltà e le forze queer nichiliste hanno smascherato come parte del mito del progresso.

Su *baedan*, una "rivista queer dell'eresia" scritta in forma anonima, ne demoliscono la

facciata:

> Opporsi al futurismo riproduttivo e alla riproduzione dell'ordine sociale attraverso l'infinita successione di generazioni vuol dire dare significato alla fine della civiltà così come ai soggetti che la compongono. Questa distruzione si riscontra nella degenerazione e disintegrazione delle strutture sociali nelle formazioni queer che vivono nella costante ricerca della jouissance [piacere eccessivo] e senza alcuna preoccupazione per il futuro. La proliferazione di questi gruppi queer autonomi non prefigura un mondo migliore; questi raggruppamenti di desiderio possono solo confrontarsi con la civiltà come una forza negativa, antipolitica e selvaggia.

Una degenerazione gioiosa e conflittuale della società per porre fine alla civiltà non è una proposta politica positiva; lo è nella sua selvaggia distruzione.

Nel libro *Another Day in the Colony,* Chelsea Watego condivide le sue esperienze di razzismo estremo e violenza di Stato nella cosiddetta Australia. Non conclude il suo lavoro con l'attesa e positiva affermazione liberale della speranza e il necessario invito all'azione, ma Watego abbraccia il nichilismo indigeno e lo esprime in modo chiaro e semplice: "Fanculo la speranza". Watego affronta la speranza con brutale onestà:

> Non c'è mistero sul perché il suicidio e l'autolesionismo siano tra le principali cause di morte del nostro popolo. Esiste un'impossibilità presente e continua di essere nerx in questo luogo che hanno creato. Sono loro che ci hanno ritenuto incapaci di esistere, di vivere e di essere autenticamente indigenx in questo luogo, in questo tempo. Alcuni potrebbero attribuire i tassi di suicidio nelle nostre comunità al risultato di aver perso la speranza, alla fine dei conti dell'avercene privatx. Io direi che è il risultato della nostra dipendenza da essa...
>
> ...La speranza è una strategia ridicola per lx Blackfulla [NDT termine infomale inglese per indicare Aborigeni e Indigeni nella cosiddetta Australia] nella colonia proprio perché in realtà non fa nulla – per noi. Si basa su un falso senso di sollievo dalla realtà della violenza razziale quotidiana nella colonia; sul fatto che sospendiamo ogni logica e ci aggrappiamo alla speranza, nell'attesa di un futuro migliore mentre viviamo in un inferno permanente. Ci dice di aspettare, che un giorno arriverà il nostro turno. Ci dice che non vale la pena lottare per noi adesso, ma quello che non ci dice è che quel giorno non arriverà mai. La speranza è una sospensione del trauma nero nel mezzo del trauma nero, e una condanna a morte prematura per coloro che sono destinatx a esserne traditx.
>
> Ogni volta che ho parlato con i colonizzatori del rifiuto della speranza, ho incontrato indignazione, sconcerto e paternalistica preoccupazione. Alcuni potrebbero pensare che gli appelli a rifiutare la speranza per nichilismo siano irresponsabili. Ma ciò che è irresponsabile è pretendere di mantenere lo status quo, tenendo i corpi neri attaccati a macchine per il supporto vitale che sono stati

ritenuti incapaci di staccare.

È la speranza che nutre giovani emaciati abusati sessualmente da parenti a loro volta violentati in collegio da "pii" cristiani? È la speranza che consola i giovani bisessuali, bullizzati e respinti dai loro genitori conservatori? Che diventano numeri in calcoli terrificanti sommati e sottratti come statistiche (sempre che vengano contati)?

Le famiglie si riuniscono e si pongono cupamente le stesse domande che si porranno alla prossima commemorazione: "Cosa avremmo potuto fare diversamente?". Senza mai porsi le domande che sembrano più importanti.

È la speranza che tira fuori dal fango il parente senza tetto che sta soffocando a faccia in giù nel proprio vomito?

È la speranza che rinnova e ripristina il sacro?

Speranza che "andrà meglio". E quando non succede?

La speranza è buttare una bottiglia di plastica nel cassonetto sapendo che andrà in un centro di smistamento e che molto probabilmente verrà scartata. Che probabilmente finirà nell'oceano e, in caso contrario, verrà impacchettata, acquistata e spedita a migliaia di chilometri di distanza per essere lavorata con più energia di quanta ne sia stata necessaria per crearla, per essere trasformata in qualcosa di molto meno utile. Distruggere l'impianto petrolifero responsabile della produzione di plastica sarebbe molto più ecologicamente responsabile a lungo termine, ma questa non è la strategia sancita per la trasformazione sociale. Questa non è speranza. La speranza è quella bottiglia monouso in PET riciclata con cura, rotolata fuori quando un delfino è arrivato a riva, il suo stomaco gonfio e puzzolente è stato aperto, e tutti i colori di plastica lucida si sono riversati in una putrefazione scintillante sulla spiaggia. La speranza è quella grande pignatta di gomma bagnata e in via di estinzione con cui ti fai un selfie e usi l'hashtag per dire che ti importa. È così fottutamente orrendo qua fuori, #ricicla.

La speranza non è una tattica, è un piano di marketing per il biomacchinario della civiltà. Viene imboccata a poco a poco per farci andare avanti (progresso), per farci resistere (resilienza), per farci continuare a produrre, per farci continuare a consumare. La speranza protegge le istituzioni di dominio e sfruttamento da coloro che non sono distratti dalle sue religioni.

La speranza mantiene i confini immaginari della nostra servitù come una recinzione elettrica; non sappiamo nemmeno se è sempre accesa. Ci ossessiona il favoloso slogan di vendita: "Anche tu puoi diventare il padrone". La speranza è una riforma progressista imposta dall'alto, un anello alla volta, è l'allentamento delle catene per far credere agli schiavi che la libertà è conforto nella schiavitù.

Come osservava Alfredo Bonanno in *La Tensione Anarchica*:

> Noi non siamo per una maggiore libertà, una maggiore libertà si dà allo schiavo quando gli si allunga la catena, noi siamo per l'abolizione della catena, quindi siamo per la libertà, non per una maggiore libertà.

> E la libertà vuol dire assenza della catena, vuol dire assenza dei limiti
> con tutto quello che da questa affermazione viene fuori.

I miei parenti senza speranza per strada camminano con il veleno del colonizzatore per automedicarsi, gioendo dell'umiliazione della loro decomposizione sociale tra risate e lacrime. Reagiscono di riflesso comportandosi peggio di quanto ci si aspetta da loro. Alcuni si crogiolano nei loro fallimenti e, così facendo, sono lo specchio della guerra incessante della società dei coloni.

Che si tratti di abuso di sostanze o di problemi di salute mentale, tutti i parenti con cui ho lavorato per strada hanno indicato la fonte della loro sofferenza nella perdita. Sono stati espropriati di ciò che li ha resi completi a un certo punto della loro vita (attraverso tragedie familiari, incarcerazione, dipendenza, ecc.). Per molti, la dinamica è in gran parte autoinflitta. Alcuni hanno preso decisioni e azioni che li hanno violati, distrutti e confinati in carcere. Non tutti sono *indiani buoni.*

Sebbene la loro comunità sia incentrata sull'espropriazione e sulla perdita, si abbandonano alla disperazione. C'è qualcosa da glorificare in questa dimostrazione di "sopravvivenza" alla Vizenor. *[NDT si riferisce al libro* Survivance: Narratives of Native Presence *di Gerald Vizenor (2008)]*

Non sta nella predicazione e nella condanna. Non sta nei corsi di gestione della salute comportamentale ordinati dal tribunale, non sta nel carcere, non sta nella chiesa. È negli spazi in cui ridono e soffrono e sono onesti con la loro disperazione, che emerge la guarigione. Tanti si aggirano vertiginosamente tra programmi di riabilitazione per il trattamento dei sintomi. Le aperture sembrano una messa in scena: riassimilarsi in una società che non vede nulla nella loro presenza se non il loro potenziale di produttività nell'economia salariale. Sono i più spregevoli tra *i peggiori degli indiani cattivi*.

Tra un respiro affannoso e l'altro, molti dei miei parenti mi hanno confidato: "Non voglio stare in una casa né avere un altro lavoro. Voglio vivere libero fuori". Considerando la cattiveria che si trovano ad affrontare, è difficile non concludere che i coloni (e alcuni dei nostri) provino un tale disprezzo per chi vive per strada perché sono quelli che non hanno ucciso direttamente. Rappresentano l'incompletezza e i fallimenti del loro esperimento sociale genocida, sono i nemici fantasma che danzano contro la civiltà.

Meglio metterli in prigione. Meglio ripulire i loro accampamenti in modo che il problema passi inosservato. Meglio chiuderli fuori o rinchiuderli. Meglio che non esistano affatto. Sono loro che hanno fallito nel progresso.

I fascisti li picchiano e li uccidono. I liberali, che devono mantenere un bell'aspetto, dicono: "Meglio dare loro casa e lavoro", senza dare priorità e senza allocare le risorse necessarie. Ciò che propongono è: "Come possiamo renderli dei *bravi indiani* senza dover pagare?" "Come possiamo far sparire *il problema*?". La loro violenza è distaccata; è meno diretta quando si abbatte sulle istituzioni. Le loro mani sono altrettanto ferite e insanguinate dai loro atti quotidiani di violenza coloniale passiva. Eliminare coloro che non riescono a raggiungere uno standard di vita che sono stati abusati a raggiungere, finalizza gli atti di profanazione contro la loro esistenza. Che senso ha sostenere riforme e uguaglianza in una società strutturata sulla produzione economica e politica di tale miseria? Con l'unica

opzione dell'inclusione di parenti senza tetto per la stabilità sociale verso la "funzionalità", forse il cemento ghiacciato e le stelle sfocate su questa Terra che gira offrono una visione molto migliore? Una rozza e spregevole riparazione della natura selvaggia recisa. *Indiani cattivi, dietro il cassonetto.*

Secondo il rapporto *Assessment of American Indian, Alaska Native, and Native Hawaiian Housing Needs*, prodotto nel 2017 per il Dipartimento per l'Edilizia Abitativa e lo Sviluppo Urbano (HUD) degli Stati Uniti, circa 1 indigeno su 200 nei cosiddetti Stati Uniti è senza tetto. Questo dato è in confronto a 1 su 1.000 nella popolazione complessiva. I popoli indigeni costituiscono l'1,5% della popolazione complessiva di 333,3 milioni. Ma conosciamo fin troppo bene gli inspiegabili vicoli ciechi di tali equazioni. Il mio amico e parente senza tetto Shane Russell dice: "Prima del 1492 nessuno era senza casa in queste terre".

Nel 1973, il diciannovenne Diné Larry Casuse e il suo complice Robert Nakaidine presero in ostaggio il sindaco di una piccola riserva, la "Border Town". I due entrarono nel municipio della cosiddetta Gallup, nel New Mexico (che si vanta di essere la "piccola città più patriottica d'America") e puntarono una pistola contro il sindaco Emmett Garcia. Casuse intraprese un'azione diretta e militante per contrastare lo sfruttamento estremo e l'avvelenamento con l'alcol delle popolazioni indigene (principalmente senza tetto). Garcia era il proprietario del Navajo Inn, uno dei più noti negozi di alcolici della zona. Le popolazioni indigene svenivano nei canali di scolo vicino al Navajo Inn, molti morivano di freddo, intossicazione alcolica o omicidio. Casuse e Nakaidine accompagnarono Garcia per le strade finché non furono bloccati in un negozio lì vicino dalla polizia. Larry fu ucciso a colpi d'arma da fuoco, il sindaco e Nakaidine sopravvissero. Oggi Casuse è celebrato dai giovani attivisti e sfruttato dagli accademici. Sepolto sotto il clamore suscitato dalla sua eredità, appare sconsiderato il fatto che questo giovane Diné abbia intrapreso un'azione insurrezionale autonoma, senza un partito, un programma o un manifesto, ma spinto da una straordinaria disperazione militante. All'emergere del movimento Red Power, Casuse dichiarò senza ambiguità: "La mia ragione di essere su questa Terra è dire all'umanità che ora dobbiamo indebolire tutte le persone false che stanno distruggendo Madre Terra".

La brutalità dell'alcol, quella terribile arma coloniale distillata che consuma gli spiriti dall'interno, continua la sua dolce violenza delle nostre usanze.

"Whiteclay, Nebraska" è una cittadina a due miglia a sud della riserva di Pine Ridge. Sebbene la riserva mantenga il divieto di vendita di alcolici, quattro negozi di liquori a Whiteclay hanno venduto 4,9 milioni di lattine di birra nel 2010. Per anni, un gruppo chiamato Strong Heart Society si è organizzato per impedire ai capitalisti bianchi proprietari dei negozi di speculare e sfruttare le popolazioni indigene. Nel disperato tentativo di fermare l'alcolismo estremo nella riserva, la Società ha istituito blocchi stradali per chiudere i negozi. In uno sforzo sconsiderato, il capo dell'AIM, Russell Means, ha proposto di acquisire una licenza per la vendita di liquori per competere con i negozi esistenti e finanziare un centro di cura a Pine Ridge. Julie "Mama Julz" Richards, una vigilante sobria autonoma, è cresciuta a Pine Ridge e ha combattuto i negozi di White Clay. Invece di aspettare che lo Stato o le autorità tribali agissero, ha fisicamente sfrattato contrabbandieri e spacciatori di metanfetamine dalla sua comunità. Nella sua rabbia ha dichiarato: "Un nativo sobrio è un nativo pericoloso". Nel 2017, dopo decenni di resistenza, agli sfruttatori è stato negato il rinnovo della licenza a causa di "un'applicazione inadeguata della legge " nella zona.

Qui, nelle strade di terre rubate, percosse dall'esterno e dall'interno, ci sono apparizioni che danzano fino a raggiungere un sonno indotto dal veleno dei coloni. Sono i figli della Donna Conchiglia Bianca, sono anche i figli di *Sette Generazioni*.

Qui, nelle riserve e nelle case indigene urbane, la violenza coloniale interiorizzata implode con bambini che si suicidano a un ritmo allarmante. La dissonanza e il trauma della colonialità della speranza li lacera dall'interno. Sono i figli spettrali perduti di Sette Generazioni a cui è stato negato il ciclo di morte spirituale e di rinnovamento attraverso la cerimonia. Quando l'"uomo" salvato "uccidendo l'indiano" è tutto ciò che rimane, il suicidio indigeno è il terrificante compimento della promessa genocida della civiltà.

Negando questa progressione, distruggere le colonialità interiorizzate ed esterne è una cerimonia.

La nostra invocazione diventa una morte sociale, o in altre parole, l'autodistruzione (suicidio) del sé socializzato coloniale. Non possiamo ignorare che questo fa parte dei calcoli del diciannovenne Casuse, che ha abbracciato la straordinaria rabbia e vendetta indigena nel suo ultimo atto fanatico per minare le falsità disumanizzanti ed ecocide.

Consideriamo l'affidarsi allo spazio tra rabbia e disperazione come un meccanismo di distruzione socio-coloniale, un fallimento intenzionale della società dei coloni. Nello spirito di Casuse, danneggiare le falsità con la rabbia e la vendetta indigene.

Chelsea Watego ci esorta a non rispondere al fallimento con più speranza, ma suggerisce di liberare la nostra indignazione anticoloniale dalla sua sedazione:

> Per quasi ogni condizione medica per cui esistono dati, noi abbiamo maggiori probabilità di contrarla, di ammalarci più gravemente e di morire prima a causa di essa. La speranza non ci ha aiutato. Ci sta uccidendo perché per troppo tempo abbiamo investito nell'idea di aspettarla. Non aspetto più, né celebro, forme incrementali di progresso, i cosiddetti passi ben intenzionati nella giusta direzione, che sembrano sempre deluderci. Questo fallimento, ci viene detto, dovrebbe essere accolto con più speranza, come se fosse colpa nostra se non ne avessimo abbastanza, come se si potesse desiderare di uscire da strutture sociali oppressive. La verità è che la speranza placa la risposta logica di rabbia e indignazione che alimenta l'insistenza nera.

Navighiamo e sopravviviamo attraverso la violenza imposta, la rivolgiamo su se stessa e troviamo un'armonia dissonante; un'insistente dissonanza anticoloniale. Le nostre offerte cerimoniali di disperazione diventano la distruzione della fede nella trasformazione di un ordine sociale costruito sulla nostra distruzione, in altre parole, una degenerazione del progresso coloniale d'insediamento. Le *medicine più amare* sono le più forti. Mettiamo fine alla disperazione ponendo fine a ciò che sta causando la nostra sofferenza: distruggendo ciò che ci distrugge. Dopotutto, anticoloniale significa società anti-coloni.

Questa considerazione ci invita a modificare le responsabilità del principio della *settima generazione* con l'invocazione della *settima DEgenerazione*, che consiste nel considerare la

negazione e l'attacco incontrollato come mezzo di liberazione intergenerazionale.

Anti-social distortion

Mi sono avvicinato al punk negli anni '80, mentre stava morendo. Ho trovato rifugio nei segnali elettrici riprodotti dai magneti sul lato A e sul lato B delle rivolte dei mangianastri. Ho trovato affinità contro i traumi esistenziali nel cerchio del pogo. Diatribe angosciate a 180 BPM hanno plasmato e definito il mio rifiuto dell'autorità. Il manifesto schietto dei "FUCK YOU" del punk rock è stato prontamente ritagliato e incollato sulle lotte di resistenza indigene in cui ero nato. Sono stato sedotto dalla forza sottoculturale del punk, dalla sua distruttività degenerativa e antisociale: dalle sue distorsioni antisociali.

L'uccisione del punk è avvenuta principalmente nel suo addomesticamento, nel suo essere plasmato come un artefatto mercificato. Essendo inizialmente un'espressione di lotta di classe, la minaccia che un tempo rappresentava si era riversata nei centri commerciali e in canzoni superficiali immerse nel suo stesso consumo. Era stata trasformata in una perpetua ribellione da lifestylist, mai abbastanza critica da personificare la rivoluzione che le veniva attribuita, e mai abbastanza "rivoluzionaria" da finire il lavoro e distruggersi, portando con sé la società che inizialmente aveva rifiutato.

Nel peggiore dei casi, il punk si crogiola nel suo dominio bianco, nel privilegio informale e nella redditività della sua estetica. Pur esistendo come antagonismo sottoculturale, esiste anche come feticismo reazionario della classe operaia che rafforza le stesse istituzioni contro cui professa di ribellarsi. Ma il fascino iniziale del punk – il suo spirito – è una forza morta vivente. *Punk is undead*.

Il punk era un andare controcorrente, un'affinità di rabbie, una distruzione collettiva e autodistruttiva dell'identità imposta dall'ordine sociale a cui coloro che si identificavano come "punk" erano subordinati. Questa tensione si è espressa nella minaccia di chiodi, toppe, colori di capelli vibranti, scambi DIY anticapitalistici, squat, nude aggressioni, ironia, uso di sostanze, furti nei negozi, creste mohawks culturalmente appropriate e molti altri dispositivi estetici e codici che erano stati completamente trasformati in armi contro la società. Il punk ha abbracciato e celebrato il fatto che la sua devianza fosse così disprezzata, odiata e vilipesa. Parte della sua forza sociale era dovuta alla sua accessibilità, poiché non serviva molto altro che tre accordi di potenza, distorsione e un pizzico di disperazione. Dopotutto, era innanzitutto un'espressione implicita di guerra sociale: una minaccia diretta alla classe dirigente. Il fervore contro il punk da parte dell'élite timorosa era dovuto principalmente al fatto che erano i loro stessi figli a rifiutare il mondo che avevano così ben costruito per loro. Non sorprende che il punk proliferasse in Gran Bretagna, considerando il loro progetto genocida ed ecocida di diffondere la civiltà tentando di colonizzare il mondo. La cacofonia della società capitalista che si rivolta contro se stessa ha dato vita al punk, nella sua forma più spettacolare e drammatica, il punk incarnava l'espressione cruda dell'essere anti-sociali.

È questo che mi ha portato qui, dato che i popoli indigeni hanno già subito molte morti sociali. Ogni mattina ci vestiamo nell'ordine discordante che la società coloniale ci impone, come uniformi da collegio o abiti Johnson O'Malley piegati con cura. Indiani rispettabili che eseguono gli ordini diventando ciò che non eravamo. Questo è ciò di cui la civiltà ha bisogno per liberarsi dalla coscienza del genocidio. "Sì, sono ancora qui... *vedi*?" E ancora,

dove *siamo* esattamente? I corpi selvaggi di neri, indigeni, persone di colore, queer, trans, bisessuali sono crimini da rinchiudere in gabbie metaforiche e/o fisiche. Con programmi liberali di inclusività e uguaglianza coloniali che ci sospendono in spazi perpetui di inesistenza. Intravediamo ritagli di giornale allineati nelle nostre gabbie, i titoli recitano: *gli indiani hanno dei diritti. La democrazia è un'idea indiana. Indiani: la nazione più povera degli Stati Uniti. Hanno scalato la gerarchia. Il più alto tasso di arruolamento nell'esercito. Diritto di voto garantito. Luogo sacro profanato, causa intentata. Mascotte abolite.* Questa gabbia puzza di merda e piscio come le grondaie delle cosiddette città di confine di Gallup, Farmington e Flagstaff, ma se ci si rimane dentro abbastanza a lungo, ci si abitua così tanto alla puzza che sembra di essere ancora lì.

I punk indigeni (o quelli con quello "spirito" che molti anziani hanno) incarnano il rifiuto del conformismo e dell'autorità coloniale. La loro è l'antipolitica della mancanza di rispettabilità, è il "vaffanculo" che pensano tutti gli altri, ma sono troppo intrappolati nella mentalità da riserva di inclusioni rispettose che sono stati messi a tacere dalle loro paure.

I collaborazionisti coloniali continuano a lavorare per "indigenizzare" le gerarchie capitaliste e i sistemi di governo coloniali, ma il progresso dei coloni non ha mai significato altro che la distruzione degli indigeni. La responsabilità sociale è un presupposto dei valori dei coloni e la perpetuazione delle istituzioni coloniali. La tattica di presentare l'opposto dell'apatia come dovere sociale (con i suoi standard imposti di moralità e rispetto) si definisce nella manipolazione. Forse le medicine forti e amare della disperazione e del fallimento sono necessarie per rompere questo incantesimo?

Il mondo dei coloni ha bisogno di più antagonisti irresponsabili.

Mentre la disperazione per la catastrofe climatica si unisce alle tattiche di repressione autoritaria sempre più militarizzate dello Stato, gli antagonismi rabbiosi non fanno che crescere. Nascosti all'ombra di sporadici attacchi alle infrastrutture, sabotaggi di impianti industriali e incursioni nei vicoli durante le rivolte anti-polizia, questi spiriti amorfi sono forse più antagonisticamente pronunciati nelle fratture anarchiche della negazione sociale queer.

La traiettoria dell'inclusione e del progresso queer nella società capitalista – le auto della polizia arcobaleno, il rainbow-washing aziendale e la mobilità di classe elitaria – è stata rabbiosamente respinta e attaccata con grande fervore dal nichilismo di genere.

Nel suo libro del 2011 T*he Art of Queer Failure*, Jack Halberstam non solo si oppone alle proposizioni positive per il progresso liberale, ma incoraggia anche l'accettazione del fallimento:

> L'arte queer del fallimento si basa sull'impossibile, l'improbabile, l'inverosimile e l'insignificante. Perde silenziosamente, e nel perderlo immagina altri obiettivi per la vita, per l'amore, per l'arte e per l'essere... Possiamo anche riconoscere il fallimento come un modo per rifiutare di accettare le logiche dominanti del potere e della disciplina come forma di critica. Come pratica, il fallimento riconosce che le alternative sono già radicate nel potere dominante e che il potere non è mai totale o coerente; anzi, il fallimento può sfruttare

> l'imprevedibilità dell'ideologia e le sue qualità depravate, decadenti e rivoltanti – ma oh, che qualità indeterminate.

I popoli indigeni sotto l'occupazione coloniale capitalista sono etichettati come falliti di default. Siamo stati attaccati e soggiogati prima, poi impoveriti. Il nostro fallimento è presunto perché non siamo buoni capitalisti e, come ha dimostrato Terra Nullius *[NDT: potrebbe riferirsi al saggio* Terra Nullius: A Journey Through No One's Land *di Sven Lindqvist o al romanzo* Terra Nullius *di Claire G. Coleman; entrambi incentrati sulle vicende coloniali nella cosiddetta Australia, oppure all'espressione che da il titolo ad entrambi "Terra nullius" è oggi utilizzato come espressione generica per spiegare la fondazione dell'Australia, per giustificare e legittimare l'espropriazione, la dispersione e il trattamento disumano dei popoli delle Prime Nazioni. Questo termine latino significa "terra che non appartiene a nessuno", termine che è stato interpretato come una completa assenza di persone e, in aggiunta, l'assenza di persone "civilizzate" capaci di possedere terra]* , a quanto pare non eravamo nemmeno bravi a esistere. Pertanto, secondo capitalisti e colonizzatori, il nostro dominio e sfruttamento coloniale erano un'eventualità.

Gli autrici nichilisti-anarchiche queer di *baedan* si oppongono:

> Gli attivisti, progressisti e rivoluzionari, risponderanno sempre alla nostra critica dell'ordine sociale chiedendoci di articolare una qualche alternativa. Diciamo una volta per tutte che non ne abbiamo da offrire. Di fronte alla perfetta integrazione di tutti i progetti positivi in sé da parte del sistema, non possiamo permetterci di affermare o proporre ulteriori alternative da fargli consumare. Dobbiamo piuttosto renderci conto che il nostro compito è infinito, non perché abbiamo così tanto da costruire, ma perché abbiamo un mondo intero da distruggere. La nostra vita quotidiana è così satura e strutturata dal capitale che è impossibile immaginare una vita degna di essere vissuta, se non quella della rivolta.

Baedan si oppone alla preoccupazione progressista di *costruire nuovi mondi*.

In *Criminal Intimacy*, la Mary Nardini Gang celebra la sua minaccia alla società:

> Molti incolpano lx queer del declino di questa società – noi ne siamo orgogliosx. Alcuni credono che intendiamo fare a pezzi questa civiltà e il suo tessuto morale – non potrebbero essere più precisi. Siamo spesso descrittx come depravatx, decadenti e rivoltanti – ma oh, non hanno ancora visto niente.

Mentre Halberstam era animato dal fallimento queer e dalla negatività, *baedan* contestava la loro politicizzazione accademica della negatività come cooptativa. Tegan Eanelli in *Queer Ultraviolence* si è spinto oltre, accusando accademici come Halberstam di cavalcare il nichilismo queer: "Prendono l'attività antisociale e la usano per riprodurre l'Accademia come motore centrale della società stessa... negatività e rivolta sono mere questioni di immagine".

Questa pedagogia della disperazione, se così possiamo definirla, è la spaventosa

contemplazione della disperazione che si trasforma in attacco sfrenato. Non è il prodotto, e quindi proprietà, di intellettuali o istituzioni. È una coercizione autonoma contro la povertà della resilienza e della mera sopravvivenza. È un riflesso contro ciò che viene definito "speranza", ma che ha sempre avuto la sensazione di essere un rapitore che sputa parole sdolcinate e alcoliche, *andràtuttobene*.

Se c'è potere nelle parole, allora c'è potere nel terrore storicizzato che è la nostra disumanizzazione. Perché allora noi, *selvaggi spietati, incendiari di carri*, non possiamo rivolgere contro di noi il terrore di questa degradazione temporale?

Nelle nostre aspirazioni di liberazione, possiamo arrivare a incarnare la distruzione di ciò che mantiene i suoi sistemi di controllo e sfruttamento attraverso il dominio. Invece di competere per un posto al tavolo di un banchetto rovistando tra i resti scheletrici dell'inclusione assimilazionista, affiliamo i nostri artigli sui bordi ruvidi di piatti rotti e arenaria. Ci adorniamo di turchesi e spuntoni. Nel nostro rifiuto del futuro coloniale, il manifesto assiomatico punk di due parole "No Future" diventa "No Settler Future".

Andare verso il fallimento totale del dominio dei coloni significa venir meno alla promessa di inclusione degli indigeni, venir meno all'assimilazione, venir meno alla produzione istituzionalizzata di conoscenza, venir meno alla sovranità politica e alla democrazia, venir meno all'essere *buoni indiani*. In questo modo, questi fallimenti proteggono il sacro interiore.

Tutto ciò che l'ordine civilizzato detesta e elimina è incarnato in questa devianza. È il fallimento della sua stessa progenie nel sapersi comportare - comportarsi. Sono le risurrezioni indigene e gli antagonismi anticoloniali. È nell'indomabile queerness della natura che cresce rabbiosamente dopo essere stata repressa. Come insinuava *baedan*, "... ogni civiltà produrrà la propria rovina". Tra finestre rotte e stazioni di polizia in fiamme. Tra il mutuo soccorso che fornisce assistenza sanitaria diretta basata su sistemi di conoscenza culturale (quando e man mano che il sistema fallisce). Tra la semina di semi ancestrali e le cerimonie del raccolto. Tra lo shitposting e l'attacchinaggio. Tra la prostituzione e il taccheggio. Tra i black bloc, che spingono sedie a rotelle, impostano timer e premono grilletti. Tra sorsi di caffè nero e panini alla cannella gettati nella spazzatura. La devianza anticoloniale sanguina, canta, piange e prospera nelle sue imperfezioni e nella sua apatia armata. Dorme su cenere e terra e cospira con sogni crudi e dolorosi. Si crogiola nello spazio spontaneo e contraddittorio tra distruzione e creazione con assurdo abbandono. È convulsioni di disordine sociale. Intrattiene inclinazioni violente estreme. Non ha bisogno di manifesti. Riconosce che la vendetta richiede meno strategia che punizione. Può elaborare le tattiche e pianificare di conseguenza. La sua legittimità è irrilevante. Non si vergogna di dichiarare una malvagità anticoloniale indigena.

L'apatia antipolitica e la distruzione del sé e della società colonizzati sono espressioni naturali di ostilità liberatorie anticoloniali. Invece di alimentare una speranza illusoria, trasformano in un'arma la disperazione indigena. Nella dissonanza in cui il desiderio e il risentimento anticoloniali ci stanno lacerando dall'interno dell'esistente coloniale, scopriamo che questo spettro chiamato *nichilismo politico* è anche negazione coloniale. Ma queste affiliazioni hanno il sapore della cenere tra i denti e sotto la lingua. La semantica e le teorie sono immerse in una stirpe di Nietzsche, Stirner e altri egoisti, individualisti e -isti che vagano intellettualmente nei regni filosofici del nulla e dell'essere.

Il nichilismo e i suoi combattenti come Renzo Novatore (con il suo orribilmente immacolato *Verso il Nulla Creatore*) e contemporanei operanti in Grecia come la Cospirazione delle Cellule di Fuoco sono esemplari, ma la tendenza generale porta con sé contraddizioni e problemi. Le grida indiscriminate di gruppi come gli Individualisti Tendenti al Selvaggio (ITS - Individualistas Tendiendo a lo Salvaje) hanno irritato gli anarchici con i loro mortali attacchi laterali all'interno delle comunità anarchiche, in particolare nel cosiddetto Messico. ITS e i loro simili promuovono un feticismo neo-guerriero ultraviolento e anti-civiltà, mediato da un pizzico di antropologia con elementi ispirati a Kaczynski (sebbene lui abbia etichettato gli ITS come "ignoranti" e li abbia definiti "avversari").

I guerrieri nichilisti di tale eco-estremismo si vestono di riferimenti indigeni, ma i loro contesti li collocano, dalla prospettiva di questo Diné, nel regno di coloro che operano contro i propri simili, una forma di cannibalismo spirituale che non rientra nei miei insegnamenti sulle vie del guerriero. La cerimonia Ndáá' (la cerimonia della Via del Nemico) si riferisce in particolare a questa breve critica. Lo scopo del rito è quello di riportare a Hózhó quei Naabaahii (guerrieri) che subiscono danni spirituali in battaglia o sono stati colpiti dal contatto con i nemici. Questo, ovviamente, è il contesto Diné e, come accennato in precedenza, molti insegnamenti guerrieri sono stati sradicati e sepolti.

Ma questa è una comprensione Diné intenzionalmente frammentata, certamente un altro Diné, o Hopi, Creek, O'odham, o altri Popoli si occuperebbero in modo diverso (come ha fatto Aragorn! con le sue esplorazioni e condivisioni, in particolare in *Nihilism, Anarchy, and the 21st century* e *Anarchy and Nihilism: Consequences*). Forse è per questo che Chelsea Watego in Another Day in the Colony ha così rapidamente abbandonato la sua dichiarazione di nichilismo?

Questo non-impegno non è dovuto a mancanza di interesse, è in parte un'avversione al pesante bagaglio della post-left (da Kaczynski, ITS e tutti coloro che si trovano nel mezzo e non), ma più ai limiti di un ulteriore approfondimento delle sue teorie. Non che le sue tendenze o azioni pratiche non siano del tutto intriganti. Il nichilismo è stato plasmato e adornato principalmente in altri paesi. C'è un limite a ciò che il nichilismo può offrire a coloro le cui esistenze non vengono spezzate dagli stessi mezzi. Se il nichilismo è essenzialmente una contemplazione scettica del significato umano, i popoli indigeni hanno già i loro punti di riferimento. Non sono così affascinato dal nichilismo come posizione (che molti sostengono non sia), ma come arma. È lì dove il nichilismo distrugge spietatamente idee e programmi sociali positivi che si apre lo spazio in cui le tensioni anticoloniali e decoloniali possono essere sintetizzate in nuove/vecchie armi contro l'esistenza coloniale.

Pitture di guerra

Appeso a una parete della galleria, sotto la luce giusta, un guerriero in posa, catturato dallo sguardo bianco. Un'esistenza dipinta a olio, congelata nello spazio tra ieri e oggi. È una Remington? La filigrana d'oro ne incornicia l'importanza. Su pavimenti ben lucidati, i mercanti curano con attenzione incubi di invasori e fantasie di antropologi, intrecciati e mescolati nelle narrazioni che contengono il trauma e la rabbia della terra. La fine del percorso per i *cattivi indiani*.

Andate a qualsiasi pow-wow e vedrete veterani che danzano con la bandiera "USA" nell'arena, solitamente sopra un'asta cerimoniale con l'aquila affiancata dalla bandiera

dello stato. Le bacchette battono il ritmo pieno del patriottismo, che echeggia come un tuono attraverso le fredde gradinate di metallo per i *buoni indiani*. Che i popoli indigeni abbiano il più alto tasso di arruolamento (in base all'etnia) nell'esercito "statunitense" non dovrebbe sorprendere, soprattutto per chi conosce la sindrome di Stoccolma e le tattiche di reclutamento predatorio nelle comunità impoverite.

Quelle venerate pedine dell'imperialismo (sì, compresi i Code Talkers), i nuovi coscritti esploratori che hanno prestato servizio nelle infinite guerre del colonizzatore contro i popoli indigeni altrove, non sono guerrieri, sono soldati. La differenza sta nel fatto che hanno giurato fedeltà e si sottomettono alla gerarchia militare del nemico. Eseguono gli ordini che ricevono. I guerrieri, d'altra parte, sono ispirati all'azione in base alle loro responsabilità verso la terra, le persone e gli esseri non umani.

Innumerevoli parenti per strada con cui ho lavorato nel corso degli anni parlano della loro essenza guerriera attraverso glorificazioni alcoliche di combattere (soprattutto) contro se stessi. Molti sono veterani delle fila dei colonizzatori, tormentati dalle terribili azioni commesse in nome della "libertà". Le loro storie fanno parte della tragica eredità incarnata dalla *Ballata di Ira Hayes*. Hayes, all'anagrafe Akimel O'odham, fu uno dei sei marine che, durante la Seconda Guerra Mondiale, issarono la bandiera statunitense sull'isola giapponese di Iwo Jima nel febbraio del 1945. Solo dieci anni dopo, dopo aver sofferto di un grave disturbo da stress post-traumatico, il suo corpo senza vita, avvelenato dall'alcol, fu trovato in un fosso non lontano da casa sua.

I vicoli delle "città di frontiera" sono ancora disseminati di lattine di alluminio schiacciate e di parenti veterani abbandonati che non sono stati accolti nella reciprocità attraverso una cerimonia. Così la loro cerimonia viene sostituita da un rituale di medicina mortale. La loro comunità è la perdita. Ridono, sopravvivono e muoiono per l'esposizione. Parlano di attesa (come notò Aragorn!). Dov'è la Ké'? Congelati nel confine temporale tra il civile e l'incivile, da cui vengono costantemente lacerati. Aspettano che i politici riorganizzino le loro priorità. Aspettano che la notte sia di nuovo libera per poter riposare nell'hooghan di Diné Bikeyah, sotto le stelle.

Ho sentito molti soldati del governo indigeno, di ogni genere, cercare di conciliare il loro servizio con il nemico: "La terra è la terra, la difenderemo a prescindere da chi stiamo servendo". Chiedo: "Dove sei, soldato, quando le nostre terre sacre e la nostra spiritualità sono sotto attacco?". E loro tendono a distogliere lo sguardo. Credere che l'esercito "statunitense" stia in qualche modo difendendo le terre indigene è una miopia geopolitica estrema, lo sanno, ma devono raccontarsi queste bugie per evitare che gli incubi riempiano l'oscurità. Mentre molti veterani si precipitarono a Standing Rock portando con sé le necessarie competenze di prima linea e una maggiore forza tattica, portarono anche un patriottismo oscuro, conflitti sulle tattiche e le catene di comando. A causa di un colonialismo profondamente interiorizzato, per alcuni la lotta era finita prima ancora che arrivassero al fronte.

A volte ho incrociato coloro che sono stati definiti guerrieri (la maggior parte non si definisce tale); le conversazioni di solito si limitano a narrazioni che mostrano il fuoco della lotta e il dolore che tinge le fiamme (con coloro che hanno visto più stagioni) e tante risate.

Molti guerrieri si presentano al fronte agli accampamenti resistenti. Alcuni, in particolare

gli uomini cis, portano confusione, insicurezza e danno, abusano di se stessi e degli altri e violano i fuochi sacri che sono venuti a proteggere. Occasionalmente ci sono persone, di tutti i generi, che sono altruiste senza proclami. Senza nulla da dimostrare a nessuno. Sono quei guerrieri su cui puoi contare nell'oscurità per sapere cosa bisogna fare. Che non collaboreranno con lo Stato se catturati e porteranno con sé nell'aldilà tutto ciò che non deve essere detto. La domanda li tormenta anche nell'oscurità, come un amico silenzioso che ha tenuto il passo tra gli alberi e lungo il sentiero illuminato dalle stelle verso le ruspe lasciate incustodite: cos'è che rende tale un guerriero?

La mitizzazione e lo sfruttamento della resistenza indigena del XIX secolo hanno alienato la continuità delle usanze guerriere, che sono state ampiamente assorbite dal militarismo coloniale. Le narrazioni attribuite a Goyaałé (Geronimo) demistificano l'iconografia imposta che lo hanno trasformato in un'attrazione turistica da film del Far West. Ammette di non essere un leader e racconta che il suo ruolo di guerriero fu stabilito in modo circostanziale dopo aver affrontato un massacro del suo villaggio, dove la sua famiglia fu assassinata dai colonizzatori messicani:

> Scoprii che la mia anziana madre, la mia giovane moglie e i miei tre bambini piccoli erano tra gli uccisi. Non c'erano luci nell'accampamento, quindi, senza farmi notare, mi sono allontanato in silenzio e sono rimasto in piedi vicino al fiume. Quanto a lungo sono rimasto lì non lo so. Quando ho visto i guerrieri riunirsi per un consiglio, ho preso il mio posto.

Nel suo racconto semplice, l'impeto e l'orientamento di Goyaałé come guerriero erano il suo amaro desiderio di vendetta: semplicemente "ha preso il suo posto". La sua eredità è interpretata attraverso narrazioni cis-eteropatriarcali che cancellano intenzionalmente il fatto che fosse anche guidato da Lozen, un Chihenne Ndé two spirit.

Le sue ultime parole furono di rimpianto e risentimento: "Non avrei mai dovuto arrendermi. Avrei dovuto combattere fino a essere l'ultimo uomo [sic] sopravvissuto".

La temporalità dei coloni cattura e imprigiona perpetuamente lo spirito iconico della resistenza di Goyaałé, che in realtà fu la resistenza selvaggia di tutti gli Ndé. La storicizzazione della resistenza indigena tenta di renderla un artefatto, ma l'esagerazione e l'idealizzazione sono anche fonte di ispirazione. La presenza mortale delle conseguenze è l'ombra proiettata su ogni archivio coloniale, dai western hollywoodiani alle pubblicazioni antropologiche. La storia "statunitense" è una fossa comune troppo piccola per nascondere genocidio ed ecocidio e non abbastanza profonda da contenere la rabbia ancestrale. La minaccia delle conseguenze e il trasferimento spirituale generazionale di quella rabbia continuano ad alimentare la paura coloniale.

Nel 2011, dopo una caccia internazionale durata decenni, l'allora presidente Barack Obama ricevette una telefonata: "Geronimo EKIA". EKIA è l'acronimo militare di "Nemico Ucciso in Azione" e Geronimo era il nome in codice dato a Osama bin Laden, la mente dietro gli attacchi punitivi contro gli "Stati Uniti" dell'11 settembre 2001. L'accostamento tra Bin Laden e Geronimo fu intenzionale. È la feroce coscienza coloniale anti-indigena che racconta la sua storia di violenze perpetue. Dalle mascotte sportive alle armi militari, l'identità indigena è ancora ostentata come trofeo di conquista. Il termine "Indian country" è ancora usato

oggi per descrivere territori ostili agli invasori in Iraq e Afghanistan. È così che parla l'impero.

Parlare di guerra non crea guerrieri. È nel profondo abbraccio che è la relazione interiore tra l'essere e il *dove* ci troviamo. È nell'emergere spirituale dei Só'taeo'o e dei Tsétsêhéstâhese (Cheyenne) Hotamétaneo'o o *Soldati Cane* che si rifiutarono di sottomettersi a qualsiasi trattato. È anche nelle reazioni spontanee di rabbia e giusta vendetta. Gli insegnamenti guerrieri affondano le radici nelle culture viventi da cui provengono. Alcune più complesse e formali di altre.

Il 29 novembre 1864, più di 650 soldati al comando del colonnello John M. Chivington attaccarono un accampamento invernale Cheyenne e Arapaho a Sand Creek, nel cosiddetto Colorado. Chivington affermò che furono uccisi 500 guerrieri, sebbene altre fonti stimino che si trattasse di circa 150 persone, circa due terzi delle quali donne e bambini. In una testimonianza al Congresso sul massacro nel 1865, John S. Smith raccontò:

> Ho visto i corpi di coloro che giacevano lì fatti a pezzi, mutilati peggio di qualsiasi altro avessi mai visto prima; le donne fatte a pezzi... Con i coltelli; Scalpati; con le cervella sparpagliate; bambini di due o tre mesi; persone di tutte le età, dai lattanti ai guerrieri... Da chi furono mutilati? Dalle truppe statunitensi...

Dopo l'attacco, i soldati "statunitensi" uccisero e massacrarono sistematicamente i feriti. Prelevarono scalpi e altre parti del corpo, compresi i genitali, e li appesero alle armi, ai cappelli, alle selle e ad altri equipaggiamenti. Sfilarono per le strade della cosiddetta Denver, mostrando con orgoglio i loro atroci trofei.

Una donna Heévâhetaneo'o o Cheyenne del Sud di 23 anni di nome Mochi sopravvisse al brutale massacro di Sand Creek e dedicò la sua vita a combattere gli invasori coloniali.

Nell'articolo Mo*chi: First Female Cheyenne Warrior* (2018), il pronipote di Mochi, John L. Sipes, condivide le sue parole: "Oggi giuro vendetta per l'assassinio della mia famiglia e del mio popolo. Oggi dichiaro guerra al veho, l'uomo bianco. Oggi divento una guerriera, e lo sarò per sempre". Racconta: "Mochi cantava le sue canzoni, dipingeva il suo scudo da guerra, preparava le sue medicine, tutto ciò le era stato insegnato dagli Antichi..."

Mochi combatté in numerose e feroci battaglie per undici anni, finché non fu catturata e deportata a St. Augustine, in Florida. Fu imprigionata per tre anni e infine deportata in Oklahoma, dove morì all'età di 41 anni.

Sebbene ci siano molte altre storie che possiamo raccogliere e studiare – e molte altre che sono state intenzionalmente cancellate, soprattutto quelle di quei guerrieri two spirit come Lozen e OshTisch – condivido gli esempi di Goyaałé e Mochi come due persone che hanno subito perdite devastanti per mano di brutali colonizzatori, spinti dalla vendetta e che hanno scelto di attaccare. La loro eredità è esoterica solo a causa delle recinzioni coloniali della storia e dell'intrattenimento, che continuano a imprigionarli e dominarli, insieme al loro significato (e, per estensione, alle nostre fantasie di resistenza e liberazione indigena). Se *siamo ancora qui* grazie alla medicina della rabbia ancestrale, dobbiamo anche riconoscere che la medicina è ancora viva dentro di noi. Non è dovuta

all'affermazione passiva di "La nostra esistenza è resistenza".

Siamo ancora qui in guerra perché il nostro spirito, che è lo spirito della terra, non si è arreso né si è spento, e perché i nostri nemici non hanno cessato i loro attacchi. *Siamo ancora qui* in guerra, eppure veniamo ammoniti e ci viene detto di non combattere. Questo è il vincolo di *speranza* imposto da coloro che vorrebbero che non combattessimo mai per uscire dalla morte che ci è stata prescritta molto tempo fa. Combattiamo o periamo (il più delle volte per logoramento). Nulla è mai troppo astratto in guerra, tranne la politica di coloro che manipolano per ottenere profitti. Ma non è questo che ci ha trascinati – con artigli selvaggi e denti che digrignano – in questa guerra. La guerra non ci ha mai resi ciò che siamo. Quando parliamo di azione diretta e difesa non è per placare il colonialismo. Quando parliamo di ciò che stiamo proteggendo, non è per enfatizzare la nostra capacità di essere più vittime. Quando parliamo con la terra, parliamo con Diyin Diné' e siamo esortati a camminare con il sacro. Parliamo con la terra profanata: "Non c'è più nulla da riconciliare perché non c'è più nulla che loro possano prendere".

Quando ci chiediamo: "Cosa ha reso guerrieri i Gemelli Guerrieri?", la cerimonia risponde con gli insegnamenti. La preghiera (intenzione) risponde con la visione (direzione). Queste terre sacre sono dipinte con il sangue di mostri uccisi. Ecco la Terra rossa ridotta in polvere. È la nostra pittura per le battaglie interiori ed esteriori. Prima dell'alba preghiamo. La nostra prima armatura è la nostra medicina. Le nostre prime armi sono quelle della Natura. Una chiamata alla cerimonia è una chiamata all'azione.

Mentre subiamo una profonda mitizzazione e il conseguente riduzionismo nell'idealizzazione del guerriero, parte della nostra prima preghiera/azione è distruggere quel mito.

La distruzione dei coloni è una cerimonia

La questione della trasformazione sociale (liberazione, abolizione, rivoluzione, ecc.) è una questione di potere. È una questione che si confronta con le sue espressioni primarie: il potere economico (risorse materiali), sociale (persone) o politico (violenza sistemica e istituzionale).

La maggior parte delle teorie e degli esperimenti sociologici rivoluzionari si concentra sulla sostituzione di un potere con un altro e sulla sfida diretta allo Stato o alle sue forze costituite. Questo è lo scomodo bagaglio politico delle questioni di potere della sinistra. I rivoluzionari sono lasciati ad aspettare (o a teorizzare a tavolino) le condizioni perfette per l'azione; a contenere le mobilitazioni spontanee perché la loro strategia di campagna non ammette tali deviazioni o rischi; e a consolidare i programmi politici con la scienza degli sforzi passati (con molte giustificazioni per i loro problemi). I tecnici rivoluzionari oggettificano *il Popolo*. Secondo loro, la mobilitazione di massa richiede una manipolazione di massa. Ingegneri e architetti sono necessari per costruire, tecnici e amministratori sono necessari per gestire. Le persone come oggetti sono buoni soggetti. Queste preoccupazioni della sinistra continuano a far brillare la lente dell'*autenticità* sulle persone finché non si ottiene una sorta di riflesso distorto. Innalzando la storicità di trionfi pesantemente smaltati, sognando l'avanguardia per far marciare la classe operaia ulteriormente nella spirale oscura di industria, civiltà e modernità. Le moderne dottrine rivoluzionarie progressiste ispirate ai coloni industriali continueranno a costruire dogmi

moderni. È la scienza rivoluzionaria di incastrare un piolo quadrato in un foro rotondo; con un martello (e una falce) abbastanza grandi ci starà sicuramente, ma con il potere come forza bruta, o quello che possiamo anche definire autoritarismo, tutto sembra un chiodo.

Durante un discorso al Black Hills International Survival Gathering nel 1980, Russell Means attaccò la politica coloniale. Attaccò orientamenti di sinistra come il marxismo e l'anarchismo in quella che definì "la solita vecchia canzone" e gli fu attribuita la dichiarazione: "Perché l'America viva, l'Europa deve morire". Means affermò: "Non vogliamo potere sulle istituzioni bianche; vogliamo che le istituzioni bianche scompaiano. Questa è la rivoluzione... E quando la catastrofe sarà finita, noi popoli nativi americani saremo ancora qui ad abitare l'emisfero". La roboante militanza di Means si affievolì con le sue sporadiche apparizioni in proteste, ruoli da attore, abusi interpersonali e sugli anziani, e con la sua dichiarazione e tentativo di governare la "Repubblica di Lakotah".

In un saggio del 2013, Glen Coulthard rielaborò l'affermazione di Means con un'analisi basata sulla classe sociale, affermando: "Affinché le nazioni indigene possano vivere, il capitalismo deve morire. E affinché il capitalismo muoia, dobbiamo partecipare attivamente alla costruzione di alternative indigene ad esso". L'affermazione di Means era molto più negativa e conflittuale. Un'idiosincrasia accademica è che la maggior parte si sente costretta a proporre programmi positivi (come il movimento "resurgence" nel cosiddetto Canada). Il nazionalismo pan-indigeno di Means, lo sciovinismo Lakota e gli studiosi indigeni contemporanei che romanzano interpretazioni "indigenizzate" del marxismo sono interazioni reazionarie di soggettività coloniali. Tutti gli imperativi politici impongono la colonialità. L'abolizione del sistema politico coloniale è un'anti-politica anti-coloniale.

Eve Tuck e K. Wayne Yang hanno attaccato la vacuità della retorica decoloniale nel loro potente trattatzione *Decolonization is Not a Metaphor* (2012). Hanno affermato: "Quando la metafora invade la decolonizzazione, ne uccide la possibilità stessa; ricentra la bianchezza, risistema la teoria, estende l'innocenza al colono, intrattiene un futuro da colono". Gli autori erano preoccupati per la "domesticazione della decolonizzazione". Hanno chiarito:

> [Decolonizzazione] non significa convertire la politica indigena in una dottrina occidentale di liberazione; Non si tratta di un processo filantropico di "aiuto" a chi è a rischio e di alleviamento delle sofferenze; non è un termine generico per indicare la lotta contro condizioni e conseguenze oppressive... Al contrario, la decolonizzazione richiede specificamente la restituzione delle terre e delle vite indigene. La decolonizzazione non è una metonimia di giustizia sociale.

La diagnosi di Tuck e Yang è stata diffusa e incendiaria, sebbene non sia stata sufficiente a scoraggiare completamente la malignità del recupero liberale. Forse ciò può essere in parte attribuito al fatto che dove la decolonizzazione è maggiormente discussa e teorizzata (nelle aule accademiche) non è dove tali discussioni sono più necessarie. Inoltre, nel processo di de-metaforizzazione della decolonizzazione, è stata trascurata la distinzione tra le possibilità di lotta e attacco anticoloniale.

Decolonizzazione e lotta anticoloniale condividono le stesse implicazioni, ma gli antagonismi hanno assunto significati diversi (sebbene non esclusivi). Tuck e Yang

aggirano la "questione della violenza" nel loro saggio, in particolare quando confrontano Frantz Fanon e Paulo Freire. Fanon è inequivocabilmente chiaro quando denuncia la violenza diretta della decolonizzazione contro i colonizzatori.

Mentre la decolonizzazione è ormai stata commercializzata in progetti di lifestyle personali, l'anticolonialismo è la negazione del colonialismo e non si presta a progetti positivi o progressisti, indipendentemente da come venga pubblicizzato.

Se possiamo considerare la decolonizzazione come riparazione o restauro (guarigione dalla violenza coloniale), allora la lotta anticoloniale è l'intervento e la distruzione di ciò che ci rende impossibile riparare o restaurare.

Se comprendiamo che il potere economico, politico e religioso coloniale viene imposto attraverso la dominazione ed estratto dal mondo naturale in un atto di totale profanazione, allora possiamo considerare il compito della lotta anticoloniale come degenerazione e distruzione liberatoria e abolizionista. Il compito della decolonizzazione sarebbe una riconnessione radicale e un'affermazione di mutualità autonome interrelazionali. Distruggere il potere su. Ripristinare il *potere con.*

Quando parliamo del sacro, parliamo del nostro potere, che risiede nelle montagne sacre, nei fiumi sacri e nei luoghi in cui siamo maggiormente connessi con l'essenza dell'esistenza e la nostra cosmologia. Coloro che detengono un potere coercitivo non si preoccupano delle nozioni di "verità" né dell'idea di "dire la verità al potere". Quando parliamo con il sacro, parliamo con quel potere e lo affermiamo.

Una strategia per la liberazione totale consisterebbe necessariamente in tattiche incessanti di destabilizzazione e deinsediamento. Oltre a instaurare nazionalismi indigeni e progetti di alfabetizzazione degli attivisti coloniali, immaginerebbe e realizzerebbe ogni possibile forma di attacco verso ciò che costituisce la colonia materiale e immateriale. Le linee del fronte, ovunque davanti a noi, sono corporee e metafisiche. La morte del colonialismo diventa inevitabile di fronte all'emorragia interna, attraverso la proliferazione di attacchi e ritirate atomizzati e amorfi. Un'emorragia che fuoriesce dall'interno.

Il colonialismo è così strettamente legato al capitalismo che la gravità di queste forze al collasso continua (lentamente) ad accumularsi su se stesso come un vortice di degrado, trascinando tutto ciò che è marcio (come le sue gerarchie di genere) nel loro vuoto, riportandolo da dove è venuto. Il nulla coloniale, il vuoto che poi lascia le ceneri e le rovine delle sue aspirazioni, dei suoi sogni e delle sue fallacie utopiche. Nella negazione, la liberazione.

La distruzione, la materializzazione della negazione possono avere un potente scopo. Disimparare la conoscenza dei coloni è potere, ed è molto più potente nell'atto di destabilizzare. La meravigliosa armonia del rifiuto risiede in quanto sia liberatorio il semplice rifiuto. È così che la disperazione si plasma come un'arma spirituale, efficace anche (forse soprattutto) quando è incompleta. Non c'è nulla da negoziare con la negazione, non ci sono richieste.

È il più squisito dei manifesti: distruggere ciò che ci distrugge. La disperazione indigena e l'azione anticoloniale sono la distruzione (de)generativa dei coloni. I nostri sogni sono pieni

di attacchi temporali incontrollati alla memoria dei coloni, alla proprietà capitalista e alle infrastrutture critiche che sostengono l'occupazione. Attraverso il ciclo di fuoco e cenere, diventano rigenerativi. Il ciclo cerimoniale di mutualità (mutuo aiuto) e protezione (mutua difesa) per mantenere l'armonia è una radicale riconnessione alle radici più profonde. Ma c'è un limite a ciò che possiamo costruire attraverso sistemi alternativi, soffocando nell'inesistenza. Tuck e Yang attaccano l'impulso verso l'innocenza e la preservazione dei coloni, e ne denunciano l'antagonismo con la loro conclusione su fatto che la decolonizzazione non richiede alcuna giustificazione politica coloniale:

> La riconciliazione si occupa di domande quali: come sarà la decolonizzazione? Cosa accadrà dopo l'abolizione? Quali saranno le conseguenze della decolonizzazione per i coloni? L'incommensurabilità riconosce che queste domande non devono, e forse non possono, trovare risposta affinché la decolonizzazione esista come quadro di riferimento. Vogliamo dire, in primo luogo, che la decolonizzazione non è obbligata a rispondere a queste domande: la decolonizzazione non è responsabile nei confronti dei coloni, né del loro futuro. La decolonizzazione è responsabile nei confronti della sovranità e del futuro indigeni.

Sebbene io mi opponga alle nozioni complesse di sovranità e temporalità, la loro ostinazione anticoloniale è fonte di ispirazione.

Ai fini pratici, la morte dell'occupazione del colonialismo d'insediamento dovrà essere in gran parte autoinflitta.

La logica coloniale del futuro si concentra esclusivamente sulla riproduzione della società dei coloni. I colonizzatori hipster sono ossessionati dal "vivere della terra" e dal riprodurre il futuro dei coloni, il tutto mentre sostengono e mitigano il loro ruolo nella devastazione ecologica e nel cambiamento climatico. Stanno rendendo più green l'occupazione coloniale, raccogliendo al contempo i frutti della loro presenza imposta attraverso "riconoscimenti territoriali", appendendo acchiappasogni realizzati in fabbriche sfruttatrici e macchiando qualsiasi cosa. L'ansia dei coloni è un'arma. Gli orrori temporali chiamano i suoi figli a subirne le conseguenze, il fardello che indossano come pelli di scambio e coperte Pendleton è quello di far precipitare le crisi che la conducono alla non-esistenza.

Invita a un'apertura strategica: incriminare lo status di colono come una forza destabilizzante e disturbante, condotta all'interno e all'esterno dell'ordine economico, politico e sociale per minare queste terre. Poiché l'identità di colono può esistere solo senza consensualità, ne consegue che la riconnessione attraverso mezzi di non dominazione, o l'istituzione di un'interrelazione, sarebbe la risposta. Ma i prerequisiti per un accordo richiedono la distruzione del sé del colono, di tutto ciò che rappresenta e di tutto ciò che sostiene. La proposta di autodistruzione dei coloni, che è un altro modo di dire guerra sociale, non è una guerra civile o una rivoluzione, ma una rottura sociale senza limiti. In altre parole, il potere esercitato con i colonizzatori ha prerequisiti ragionevoli.

Possiamo osservare i microcosmi asimmetrici della guerra sociale nel modo in cui i quartieri diventano non-gentrificati, o destabilizzati in termini di strati sociali. Aumento della criminalità, graffiti, adesivi, poster, disordini, costosi complessi residenziali incendiati,

vetrine ripetutamente sfondate, auto danneggiate, bancomat distrutti, spazzatura e detriti trascurati e altri atti di immorale indignazione. Quando vivaci murales che celebrano l'inclusività vengono costantemente deturpati, quando i caffè hipster non riescono a generare profitti a causa delle incessanti "intrusioni dei senzatetto", non hanno altra scelta che cedere a una guerra sociale che non possono vincere (perché le strade e la notte non sono loro). I gentrificatori invocano la violenza dello Stato e quando questa non crea uno spazio sicuro per i coloni ansiosi, si sradicano da soli. Il declino sociale è una forza contro la gentrificazione, ed è anche la possibilità di una strategia ombra anticoloniale. *È un vero peccato che le vetrine del negozio di cioccolato biologico appena aperto dietro l'angolo continuino a essere distrutte. È abominevole il modo in cui la pretenziosa galleria d'arte che allestisce mostre tematiche sulla giustizia sociale, mentre chiama la polizia per i parenti senza tetto, viene costantemente deturpata da scritte.*

Mentre queste infrastrutture per la "qualità della vita dei coloni" si degradano, la proprietà si svaluta e il contesto sociale diventa sfavorevole. Sebbene la trasposizione di questa strategia di battaglie ecologiche del "fare andare male gli affari" non sia una novità, attaccare le infrastrutture critiche come strategia anticoloniale asimmetrica di de-isediamento è una strada (meno celebrata) che è stata percorsa con effetti spettacolari (in particolare nelle lotte anticoloniali africane). Gli interventi di desettlement prendono di mira tutti i punti critici delle operazioni infrastrutturali coloniali (inclusi macchinari e istituzioni) e le risorse che le sostengono; Dall'estrazione (attività minerarie, trivellazioni, disboscamenti, ecc.) alla produzione (siti di produzione, centri di ricerca, ecc.), dalle centrali elettriche (a carbone, solari, eoliche, a gas, ecc.) alle linee e agli snodi che le collegano, alle torri di comunicazione, alle linee, alle infrastrutture digitali e informatiche, ai trasporti (treni, aerei, aeroporti, navi, banchine, veicoli, oleodotti, ecc.), ai depositi, agli impianti di lavorazione e ai magazzini di fornitura e distribuzione, ai centri di ricerca e collaudo, fino alle fonti idriche, alle dighe e ai bacini idrici, e persino al terreno narrativo che sostiene i presupposti di fondo del potere coloniale.

Considerate la possibile portata della criminalità anticoloniale. Il potenziale coordinamento e la pressione del vantaggio offerto dai contorni delle agitazioni terrestri che destabilizzano naturalmente queste infrastrutture. Considerate quanto possano essere destabilizzanti queste forze naturali.

Quando esaminiamo i sistemi di dominio, sfruttamento e controllo, possiamo vedere quali risorse li alimentano, come pompano tali risorse attraverso vari canali per elaborarle e produrle. Possiamo vedere cosa li mantiene attivi, cosa richiede per far girare determinati ingranaggi. Abbiamo sempre saputo cosa significa massacrare un'entità così innaturale. Siamo cresciuti così vicino che possiamo vedere i suoi organi vitali e le sue arterie, lasciati in gran parte scoperti. Il sangue innaturale che offre dalle sue torri di trasmissione, oleodotti, antenne e altre macchinazioni.

Nel 2014, il *New York Times* ha riportato che i cosiddetti Stati Uniti "potrebbero subire un blackout da costa a costa se i sabotatori mettessero fuori uso anche solo nove delle 55.000 sottostazioni di trasmissione elettrica del paese... secondo un'analisi federale mai pubblicata in precedenza".

La rete elettrica è composta da 720.000 chilometri di linee di trasmissione, 55.000 sottostazioni e 6.400 centrali elettriche. Dal 2020, l'FBI sta indagando su almeno

quarantuno episodi di sabotaggio ferroviario nello stato di "Washington", presumibilmente collegati alla resistenza anti-oleodotto.

Questa non è una considerazione nuova. Le possibilità sono destabilizzanti. Siamo forze della natura. Se ci *muoviamo* anche con le forze della natura, colpiamo *quando l*a natura colpisce. Quale migliore coordinamento e affinità è necessaria? L'impulso insurrezionale indotto dall'eco-sostenibilità arriva con la tempesta e destabilizza le possibilità di recupero dei coloni e di mantenimento dell'occupazione.

Si chiede: come possiamo accelerare le fratture sociali, economiche e politiche interne ed esterne del colonialismo e accelerarne la rovina? Quali ulteriori provocazioni, interventi e attacchi possono essere escogitati per minare e destabilizzare l'ordine sociale del colonialismo? Quali istituzioni, idee e infrastrutture possiamo attaccare con i nostri mezzi? Possiamo farla franca?

Questo è lo spettro di un anarchismo indigeno, una forza spirituale della natura inquietante e ingovernabile che incute di nuovo paura ai colonizzatori.

La fine del tempo dei coloni

Come possiamo guarire se non affrontiamo e poniamo fine alle fonti di disarmonia?

Che tipo di medicina e cerimonia ci vorranno per guarire una ferita profonda come la storia?

La civiltà è un grande terrore spirituale e temporale. Ha sognato bombe atomiche e puzza di monossido di carbonio e alcol. Fantastica di accelerare *la Fine* per portare alla conclusione mitica e logica della sua religione "preminente": il ritorno del loro santo figliodiddio che li "salverà" dalla dannazione. Nella follia delle loro ricerche sacre, hanno già scatenato una moltitudine di apocalissi. Celebrano la catastrofe climatica e la violenta colonizzazione del mondo, dalle Grandi Montagne Rocciose alla Palestina.

James Watt, che in qualità di Segretario degli Interni "statunitense" sotto Ronald Reagan spinse per assoggettare 80 milioni di acri di terre "pubbliche" al colonialismo delle risorse, dichiarò in un articolo del 1981 sul *Washington Post:* "La mia responsabilità è seguire le Scritture che ci invitano a occupare la terra fino al ritorno di Gesù". Oltre a Watt, i "dominionisti", o nazionalisti cristiani autoritari, sognano ancora un'apocalisse (che accelererà il ritorno del loro "salvatore"), pur mantenendo un arsenale nucleare sufficiente a concretizzare la fine dell'esistenza su questo mondo.

L'impulso apocalittico è il dichiarato compimento della civiltà. Il patto di morte cristiano non è un segreto, è il copione lineare delle "rivelazioni" che è stato de-metaforizzato e codificato nella produzione di così tanti incubi sociali e tecnologici.

Lo sviluppo della bomba atomica nel 1945 fu codificato in un'allegoria religiosa cristiana. Dal Trinity Site Trinità nel cosiddetto Nuovo Messico all'entusiasmo apocalittico del *potere di porre fine alla guerra* attraverso la strategia della "distruzione mutua assicurata" della Guerra Fredda, il mondo civilizzato sta ancora facendo i conti con le proprie "rivelazioni", spingendosi in verso l'attesa ascensione al cielo.

Dopo la detonazione della prima bomba atomica, il fisico del Progetto Manhattan J. Robert Oppenheimer citò la scrittura indù *Bhagavad-Gita*: "Ora sono diventato morte, il distruttore di mondi". Appena un mese dopo, gli "Stati Uniti" sganciarono due bombe atomiche, devastando le città di Hiroshima e Nagasaki e uccidendo più di 200.000 persone. Alcune delle ombre di coloro che perirono furono impresse dal calore sulle strade. Una sopravvissuta, Sachiko Matsuo, ha raccontato i propri pensieri mentre cercava di dare un senso a ciò che stava accadendo quando Nagasaki fu colpita: "Non riuscivo a vedere nulla sotto. Mia nonna iniziò a piangere: 'Sono tutti morti. Questa è la fine del mondo'".

Le terre degli Shoshoni occidentali nel cosiddetto Nevada, che non sono mai state cedute al governo degli Stati Uniti, sono da tempo sotto attacco da parte dell'esercito e delle industrie nucleari (quello che chiamiamo colonialismo nucleare). Tra il 1951 e il 1992, più di 1.000 bombe nucleari furono fatte detonare sopra e sotto la superficie in un'area chiamata Nevada Test Site, sulle terre degli Shoshoni occidentali, che rendono la nazione una delle più bombardate al mondo. Le comunità nelle aree intorno al sito di test hanno dovuto affrontare una grave esposizione al fallout radioattivo, che ha causato tumori, leucemia e altre malattie. Coloro che hanno subito questo inquinamento radioattivo sono noti collettivamente come "Downwinders". Corbin Harney, praticante spirituale degli Shoshone occidentali, scomparso nel 2007, ha contribuito ad avviare un'iniziativa popolare per chiudere il sito di test e abolire le armi nucleari. Una volta disse:

> Non stiamo affatto aiutando Madre Terra. Le radici, le bacche, gli animali, non ci sono più, non c'è più niente. È triste. Stiamo vendendo l'aria, l'acqua, ci stiamo già vendendo a vicenda. Da qualche parte sta già arrivando la fine.

Tra il 1945 e il 1958, sessantasette bombe atomiche furono fatte esplodere durante i test condotti a Majel (Isole Marshall). Alcuni indigeni delle isole hanno smesso completamente di riprodursi a causa della gravità del cancro e delle malformazioni congenite che hanno dovuto affrontare a causa dell'inquinamento radioattivo.

Questa è la terrificante eredità dell'energia nucleare sostenuta dagli ambigui attivisti per la giustizia climatica.

La volontà di potenza dei coloni/civilizzati, *la distruzione di mondi*.

È chiaro che alcuni non riescono e non vogliono smettere di immaginare futuri coloniali. Disprezzano il colonialismo di coloni e di risorse solo in relazione a quanto ne traggono beneficio.

In *Desert*, l'autore anonimo esprime un nichilismo climatico:

> Qui ho cercato di mappare il presente e i futuri plausibili, invitando al contempo ad abbandonare vecchie illusioni e battaglie impossibili da vincere a favore del possibile. Spero che l'invito implicito, che ci spinge ad abbandonare individualmente e collettivamente la causa della società/civiltà di classe, sia chiaro. Eppure sento già le accuse provenienti dal mio stesso campo; accuse di abbandonare la causa della Rivoluzione, di abbandonare la lotta per un Altro Mondo. Tali

> accuse sono corrette. Vorrei replicare che questi miti millenaristi e progressisti sono al centro dell'espansione del potere. Possiamo essere più anarchici di così.

Desert ci esorta "individualmente e collettivamente" ad abbandonare il peso progressista della "Rivoluzione Globale" e del "[Salvare] la Terra". Questo testo ha fatto irruzione sulla scena anarchica e ha agitato le fratture esistenti. Ha rivelato che persino alcuni anarchici verdi portano ancora il peso della postmodernità. *Ce ne andiamo e basta? Reagiamo? È più o meno complicato di così?*

Nel loro saggio *"Saving the world" as the Highest Form of Domestication*, l'appassionato di eco-estremismo Chahta-Ima pone quest'amara e utile domanda:

> Ma cosa accadrebbe se questo desiderio di salvare il mondo, questo desiderio di "rovesciare la tirannia" a qualunque costo, questo desiderio di "lottare per un mondo migliore" fosse soltanto un'altra ruota per criceto, un altro giogo da imporci, per risolvere problemi che non abbiamo creato e per sacrificarci per un mondo migliore che non vedremo mai (strano come funziona)?... Forse l'unica risposta veramente libera, l'unica che sfugge al ciclo dell'addomesticamento, è quella che afferma con fermezza che questo mondo non merita di essere salvato, che i suoi giorni sono contati e che prima il male cadrà, meglio sarà.

La questione della risoluzione della crisi climatica e della disperazione non è una domanda che possiamo porre a un mondo che le fabbrica.

Quando dialoghiamo con il sacro, ci liberiamo della pelle morta del tempo dei coloni. Siamo costretti a chiederci: *cosa ci insegna di fare la Terra?*

Questa è un'idea al tempo stesso poco sentimentale e poco romantica. È incoerentemente terrificante e insoddisfacente per coloro che si occupano di terreni accademici e politici (alfabetizzazione dei coloni). Quando demitizziamo e decolonizziamo la fine dei mondi, assistiamo a cicli di distruzione e creazione di cui siamo stati espropriati.

L'articolo, scritto in forma anonima, *Ripensare l'Apocalisse: un manifesto indigeno antifuturista* estende l'attacco al tempo dei coloni:

> Perché possiamo immaginare la fine del mondo, ma non la fine del colonialismo? ...Molti mondi sono esistiti prima di questo. Le nostre storie tradizionali sono strettamente intrecciate con il tessuto della nascita e della fine dei mondi. Attraverso questi cataclismi abbiamo appreso molte lezioni che hanno plasmato chi siamo e come dobbiamo stare gli uni con gli altri. I nostri modi di essere sono plasmati dalla ricerca dell'armonia attraverso e dalla distruzione dei mondi. L'ellittico. Nascita. Morte. Rinascita... La conclusione della guerra ideologica della politica coloniale è che i popoli indigeni perdono sempre, a meno che non perdiamo noi stessi. Capitalisti e colonizzatori non ci salveranno dai loro futuri morti.

Il nulla coloniale parla: l'Apocalisse è la profezia autoavverante dei civilizzati.

Gli antropologi hanno le loro teorie preferite sul perché i nostri antenati abbandonarono o disertarono "antiche civiltà" e "scomparvero". Nella loro oscena ignoranza da coloni, proiettano simulacri di civiltà mentre rivendicano il nome Anasazi (gli antenati del nostro nemico). Hanno ignorantemente omesso Níhisazi (i nostri antenati) e i "misteri" del tempo sono stati impressi in infiniti studi con presupposti calcolati (come la sfatata teoria dello Stretto di Bering), delegittimando la memoria e la conoscenza ancestrale come "mito". Nella tracotanza della modernità, un giorno un team di antropologi visitò l'hooghan della mia naalii a Black Mesa e prese una grossa pietra da un vicino lavatoio che stava usando per lavare i vestiti. La mia naalii Zonnie non parlava mai inglese, parlava la lingua della terra. Sono cresciuto osservando il suo mondo accerchiato dal progresso. Ci sedevamo e ridevamo mentre tesseva, e la mia lingua da diseredato non riusciva a seguire il suo linguaggio se non a frammenti. Il ricordo ancestrale di quella pietra ora giace in qualche museo o seminterrato universitario. I ladri dei cicli della vita hanno meticolosamente sostituito i ritmi e gli insegnamenti naturali con la gabbia squisitamente brutale della linearità.

Il nulla coloniale sussurra: v*uoi tornare all'età della pietra? Non puoi semplicemente tornare a come erano le cose.*

Questi presupposti tentano di riassorbirci nella temporalità lineare. Come ignobili selvaggi, possiamo *tornare indietro a molti futuri* indipendentemente da qualsiasi vincolo previsto dal tempo dei coloni o da standard qualificanti di indigenità. Se desideriamo essere presenti e completi, dobbiamo vivere in armonia con i cicli naturali. La tradizione, del passato e nel passato, è un'astrazione coloniale.

Prima del complesso medico-industriale, del biocolonialismo e della privatizzazione dei farmaci, prima che l'inquinamento industriale scatenasse malattie che di conseguenza favorivano lo sfruttamento tecnologico, prima della mercificazione delle cure e della conseguente schiavitù di massa degli indebitati, i popoli indigeni di queste terre hanno efficacemente guarito i nostri corpi, le nostre menti, i nostri spiriti e le nostre comunità, con e attraverso queste terre sacre.

C'è una ragione per cui i colonizzatori temevano così ferocemente i canti e le danze degli spiriti dei popoli indigeni. Per cui le loro medicine rappresentavano una minaccia così grande. Sebbene i campi venissero bruciati e i bufali massacrati, gli invasori sapevano di non poter mai competere con la potenza delle forze della natura. Che i popoli indigeni non sarebbero stati completamente sconfitti se i nostri spiriti non fossero stati separati dalla terra sacra. E così le profanazioni precedettero i massacri. Gli spiriti implacabili della terra e dei nostri antenati vivono ancora, e così la nostra spiritualità e i nostri luoghi sacri sono ancora sotto attacco oggi. Questi sono i luoghi dove le medicine crescono ancora. Questi sono i luoghi dove la creazione continua a rigenerare e rinnovare.

Le sacre acque sanno anche come sono state create le rovine.
I sacri venti che soffiano attraverso le città fantasma sanno come sono crollate su se stesse.
Le sacre montagne sanno cosa causa la caduta degli stati.
Il sole è sorto e tramontato su enormi imperi insormontabili che ora sono polvere corusca.

Il tempo dei coloni muore quando smettiamo di immaginarne il futuro e la storia. I cicli di esistenza indigeni continuano. Un percorso finisce affinché altri possano proseguire. È così che la storia dell'impero si dipana inevitabilmente: in rovine e ceneri come un racconto ammonitore, un mito stoico che riserviamo alle più aspre notti invernali.

Il mito della modernità e del suo potere si perpetua immaginandone il futuro. Invece di immaginare futuri indigeni basati su utopie fantascientifiche di matrice europea, immaginate una cerimonia di disfacimento dell'esistenza coloniale. Immaginate la distruzione di una macchina grande quanto la storia. Leviatano? Nayee? Immaginate la fine del tempo dei coloni.

Prendersi cura del fuochi sacri

I tuoi occhi riflettono le stesse stelle e noi cantiamo. Un'irriconoscibile canzone di lutto. Basso, quasi incomprensibile tra i denti serrati che battono nelle acque ghiacciate delle nostre insicurezze. Il mondo prima di questo. Semi furono portati avanti e piantati. Uno spazio familiare che abbiamo attraversato e che qualcuno rigidamente definì "tempo". Le nostre dita stringevano aghi delicati con fili di storie che si intrecciavano. Ci furono date armi adornate di fulmini. Fu acceso un fuoco sacro.

Figure di ocra rossa si muovono, guizzando tra le fiamme con ombre provenienti da spazi meticolosamente disposti sulle pareti del canyon. Guardiani di silenziose rovine di pietra abbandonate. Morbida argilla, ruggine di ferro e alito di fumo. Nei frammenti di memoria senza tempo, le loro storie hanno resistito al decadimento. Apriamo gli occhi nell'oscurità della ta'chéé (capanna sudatoria), erbe amare sgorgano dai nostri pori. Preparandoci al conflitto, ci cospargiamo di terra rossa.

In una notte di cristallo i nostri antenati (i Santi) ci risposero dall'oscurità: "Incarnate la negazione coloniale".

Noi rispondemmo.

Siamo gli incubi dei colonizzatori che vengono a infestare l'esistenza che hanno rubato. Ci sono nemici che il progresso della civiltà non può uccidere. Siamo armi spirituali anticoloniali inflessibili.

++++

Le risposte della cerimonia sono sempre state trovate nello spazio tra il sacro e il profano.

Qui, tra queste parole e queste pagine, sono semplici, complesse, varie e volutamente incomplete, perché ciò che stiamo già facendo con l'educazione e gli interventi radicali, il mutuo soccorso, la difesa comunitaria e le infrastrutture autonome è la medicina.
C'è una profonda affinità in questa relazionalità conflittuale che risuona in coloro di cui la Terra afferma di essere parte e con cui è in relazione. Ci sono punti di agitazione legati insieme che compongono una costellazione di momenti di liberazione. Più condividiamo e facciamo crescere queste possibilità irrazionali e irrilevanti, meno spazio c'è tra loro, fino a quando non c'è più spazio. Da lontano sembra un unico punto fisso. Da vicino, ne

respiriamo gli atomi. Sembra ancora incompleto (vuoto), quindi ci viene chiesto: *Cosa si deve fare?* La risposta: *Cosa si deve disfare?*

Possiamo osservare le varie strategie liberali (e radicali) del martirio progressista che virano verso la legittimazione socio-politica. La traiettoria ignora l'assetto, ma una volta visto, non possiamo ignorare come la giustizia del colonizzatore ne sostenga sempre il potere.

Come Ziq lamentava con ispirazione ne *The Futility of Struggle* e Aragorn! con antagonismo diceva: "Ci sono molti anarchici che credono che la definizione di anarchismo sia lotta, e io sono fortemente in disaccordo con questo".

Studiamo i contorni delle nostre narrative d'emersione. Tracciamo le linee nelle mani ruvide dei nostri antenati che guidano e plasmano i quadri delle nostre azioni. Ci insegnano: "Non esiste uno stato perfetto di decolonizzazione perché non esiste uno stato perfetto di esistenza umana". Ci ricordano di celebrare anche la nostra incompletezza. Ripercorriamo i passi indietro per raccogliere medicine sacre. Osserviamo pazientemente la luce e il modo in cui la pioggia scorre e si raccoglie, così da sapere dove deporre delicatamente i semi che così tante mani hanno portato. Ascoltiamo attentamente quando la Terra si muove e la luna è coperta dal sole. E il potere assume un'altra forma. Riconciliamo il fare/disfare e ciò che funziona attraverso queste relazioni sacre. Accogliamo di nuovo i nostri parenti nel cerchio, facciamo/disfacciamo *interrelazionalmente*.

Scaldiamo i nostri spiriti ai fuochi sacri in prima linea in tutte le terre occupate. Da quelli curati dai difensori della terra Gidimt'en a quelli accesi dagli anziani che si oppongono all'espulsione forzata a Big Mountain, Winnemucca, e a quelli curati dai giovani indigeni trans e bisessuali a Camp Migizi. Il fuoco sacro della rabbia nera che ha bruciato il quartier generale della polizia del Terzo Distretto nella cosiddetta Minneapolis. I fuochi sacri che hanno bruciato i veicoli militari a Backwater Bridge. Il fuoco sacro che ha raso al suolo Vail. I fuochi sacri che hanno trasformato le ceneri delle chiese in residenze educative. Noi nutriamo e portiamo le fiamme nei nostri cuori (non si dirà che la nostra vendetta non avesse un cuore).

Stiamo ancora alimentando i fuochi sacri.

Come agitatore anticoloniale autonomo, ho smesso di lottare per appellarmi alla compassione e alla carità delle alleanze dei coloni e ho trasformato le mie contraddizioni in armi.

Quando ci allontaniamo dalle strategie e dalle tattiche che ci conducono direttamente verso la non-esistenza (il nulla coloniale), non si tratta solo di disfattismo o fatalismo (sebbene curiosamente utile quando trasformato in un'arma: le cose peggioreranno, ce ne assicureremo), ma di affermazione degli accordi ancestrali che coltiviamo con la creazione. Non si tratta di giustificazione o riconoscimento, ma di affermazione del sacro. Per i Diné, le esperienze negative e le crisi che hanno precipitato la fine dei mondi in Diné Bahane ci hanno reso completi, ci hanno portato gli insegnamenti viventi di Są'áh Naagháí Bik'eh Hózhóó. Essi ci insegnano che la disperazione trasformata in arma (che diventa strumento di cerimonia) è una forza trasformativa. La profonda reciprocità (l'espressione della cerimonia) è una forza rigeneratrice. Questo nichilismo coloniale è un'affermazione

del meraviglioso impulso verso un'esistenza armoniosa, l'armonizzazione, o l'incarnazione simultanea, di affermazione e negazione.

Se la storia è scritta dai conquistatori, sarà dis-scritta da coloro che rifiutano di essere conquistati.

Il fare? Il disfare.

Vivere una vita in conflitto con i vincoli autoritari imposti sulle terre rubate è una proposta spirituale, mentale e materiale; è la negazione del dominio dei coloni e del colonialismo d'insediamento.

È l'incarnazione dell'azione diretta come guarigione e come modo di vivere (portiamo con noi protezione e medicine curative).

È il ripristino e la continuazione di un'ancestrale mutuo aiuto.

È una cerimonia continua di distruzione e creazione. È il discorso del sacro non ceduto alla civiltà. È il calore che ci lambisce la pelle dalle rocce nel ta'chéé. È la preghiera silenziosa forgiata con sputo e sangue sul sedile posteriore di un'auto della polizia. Sono due sacre dita medie alzate. È una voce dolce e stridula da e verso l'oscurità che conforta e tormenta allo stesso tempo. È il motivo per cui mi troverete accanto al fuoco, perché non mi lascerà riposare questa notte. Dalla meravigliosa oscurità della negazione sussurra:

NESSUNA RESA SPIRITUALE.

ROBIN BOOK

Attraverso il metodo ROBIN BOOK e grazie a chi ha donato, abbiamo potuto stampare e distribuire ad un prezzo popolare,

150 copie (prima ed - 38 donazioni)
120 copie (seconda ed. - 18 donazioni)

Il file per la stampa autonoma di questo libro è disponibile gratuitamente nel nostro archivio digitale, inquadra il codice qr o vai su *archive.org/details/@robin_book*

ROBIN BOOK non è a scopo di lucro, non è un organizzazione, un collettivo o una casa editrice, **è un metodo della conflittualità** che mira a espropriare la conoscenza ribelle e ridistribuirla a chiunque la necessiti in forma decentralizzata e libera, promuovendo le reti e le relazioni sociali reali e sui territori. Se vuoi saperne di più puoi leggere il nostro "Manifesto" o il report "Un anno di scorribande", entrambi presenti in archivio. Per qualsiasi domanda, critica o proposta puoi contattarci all'indirizzo *robinbookgang@canaglie.org*

"Che cosa è la proprietà?

La proprietà è un furto"

Puoi trovare alcuni dei nostri libri presso:

- Agriturismo **Terra di Pace**, Noto (Sr)
- **Bencivenga Occupato**, Roma
- Casa Del Popolo **Estella**, Torino
- **Caza Feu**, Bussoleno (To)
- Centro Culturale **Eretica**, Modena
- Collettivo Transfemminista **Malelingue**, Teramo
- **CSOA La Torre**, Roma
- Distro **brughiere.noblogs.org**, Bologna
- Disto di I**tria Antifascista**, Locorotondo (Ba)
- Distro itinerante di **Kenobit**, con base a Milano
- Distro **Laboratorio Anarchico Anteo**, Torino
- Distro **L'Anello Debole**, Udine
- Distro **Isole nella Scuola**, base a Milano
- **Equal Rights**, Forlì
- **FOA Boccaccio**, Monza
- **Laboratoria TFQ**, Udine
- **Laboratorio Scorie**, Bologna
- Libreria **Lik e Lak**, Putignano (Ba)
- Libreria occupata **Adespotos**, Genova
- **Volume BK,** Milano

- L'Emporio di Robin (scrivici)

LEGGI
DIFFONDI
COSPIRA

fuck copyright

L'ANARCHIA COME NON L'AVETE MAI LETTA NÉ SENTITA

Klee Benally (1975-2023) è stato un militante anarchico, musicista, documentarista e scrittore indigeno di sangue Diné (conosciuti anche come Nazione Navajo, un popolo indigeno del sud-ovest dei cosiddetti Stati Uniti, zona occupata dagli attuali Arizona, Utah e Nuovo Messico). Nohookáá' Diyin Dine', come si chiamano tra loro, è traducibile come Popolo della Superficie della Santa Terra.

Con la sua scrittura incendiaria e provocatoria, Benally, attingendo al sapere e alla ritualità ancestrale del suo popolo, alle sue esperienze in prima linea per la difesa della terra e al suo inflessibile spirito creativo e distruttivo, ci consegna un testo unico nel suo genere, capace di mettere in crisi ogni prospettiva politica, che ricostruisce una cosmologia della liberazione e della lotta anticoloniale tanto feroce quanto profondamente toccante.